DE LA VRAJĂ LA VRĂJEALĂ

O antropologie a supranaturalului contemporan

Camelia Burghele

ANTROPOLOGIE

A

ACADEMICA

INSTITUTUL EUROPEAN

Coordonator serie: Nicu Gavriluță

Camelia BURGHELE este doctor în etnologie (*Terapia şi psihoterapia populară. Note pentru o antropologie a sănătății*, 2003, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca). A urmat studiile postdoctorale la Școala Postdoctorală a Academiei Române (2013). A publicat numeroase studii etnologice în seria „Satele sălăjene şi poveştile lor" (10 volume până în prezent). Pentru volumul *La nuntă în satele sălăjene* a primit Premiul ASER, 2014. Etnolog specializat în magia terapeutică tradițională, formulele moderne de preluare a scenariilor magico-rituale și în dinamica proceselor culturale din satele românești, Camelia Burghele este o voce autorizată a generației tinere de antropologi români.

Camelia Burghele, *De la vrajă la vrăjeală. O antropologie a supranaturalului contemporan*
© 2017 Institutul European Iaşi pentru prezenta ediție

INSTITUTUL EUROPEAN
Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O. P. 1, C.P. 161
www. euroinst.ro; euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BURGHELE, CAMELIA
De la vrajă la vrăjeală: o antropologie a supranaturalului contemporan / Camelia Burghele; pref. de Nicu Gavriluță. - Iaşi: Institutul European, 2017
Conține bibliografie
ISBN 978-606-24-0203-7
I. Gavriluță Nicu (pref.)

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMANIA

CAMELIA BURGHELE

DE LA VRAJĂ LA VRĂJEALĂ

O antropologie a supranaturalului contemporan

Prefață de Nicu GAVRILUȚĂ

Cuprins

Prefață: **Despre vrajă, cu profesionalism și… fără vrăjeală** (Nicu Gavriluță) / **7**

Argument. **O „revrăjire" repetată (plagiat magico-religios?). Între Tatăl ceresc și „Bunicul" ceresc / 11**

Capitolul 1. **Trei pledoarii pentru o „dezvrăjire conjuncturală" și o „secularizare amiabilă". Ieșirea din Biserică... în curtea ei / 25**

1.1. Între credință și raționalizare: raportarea omului modern la religia instituționalizată / 25

1.2. Libertate religioasă / fundamentalism religios: efecte ale „dezvrăjirii" lumii în societatea modernă / 34

1.3. Reflexele secularizării („dezvrăjirii") comunității actuale în construirea identității europene / 43

Capitolul 2. **Homo magicus, cel dintotdeauna. Dezvrăjirea lumii și revrăjirea ei, între licit și ilicit / 55**

2.1. Seducția magiei. Între nevoia și dependența de magie / 55

2.2. Despre „zburdălnicia riturilor". Formule mai noi sau mai vechi de raportare la divin / 63

2.3. Între îngeri și rachete: golirea și umplerea cerului. Forme de raportare a omului contemporan la supranaturalul licit și ilicit / 78

Capitolul 3. **Un plagiat magico-religios de succes: clișee rituale tradiționale traduse în grilă modernă / 95**

3.1. Gestiunea puterii în magia urbană. Despre vrăjitoare și pseudovrăjitoare / 95

3.2. Fețele lui Ianus: baba descântătoare, mentalistul și *e-vrăjitoarea* / 104

3.3. Malpraxis-ul magic și / sau religios. De la vrajă la vrăjeală / 122

Capitolul 4. **Experimente de marketing cultural: vrăjitoria și magiile contemporane – maxima manipulare / 131**

4.1. Dragobetele nu mai sărută fetele. Sărbătoarea modernă, în umbra unor ritualuri magico-religioase / 131

4.2. Sărbătoarea pascală: religie, etnologie și... *advertising*. De la mielul de Paști la iepurașul de ciocolată / 142
4.3. Forme și formule de solidaritate ale „generației Facebook": protestul stradal, o șezătoare urbană? / 154
4.4. Fenomenul Harry Potter, între „re-vrăjirea lumii" și marketing-ul cultural agresiv / 169
4.5. Între oglinzi: noi imagini ale magiei sau o manipulare reușită, dinspre mass-media / 186

Epilog. **Re-vrăjirea lumii: un trend ascendent / 203**

Bibliografie / 213

Abstract / 219

Prefață

Despre vrajă, cu profesionalism și… fără vrăjeală

Cu certitudine, volumul semnat de Camelia Burghele, un cunoscut etnolog din generația mai tânără de cercetători, este binevenit în peisajul studiilor românești de antropologie culturală. Mai mult decât atât, acest volum era imperios necesar. La fel ca orice altă piață susținută de cerere și ofertă, piața românească de studii culturale reclama o astfel de actualizare (un soi de „la zi în magie") a relaționării practicate de individ cu supranaturalul, sub multiplele sale forme și formule.

După o lungă și prodigioasă serie de studii în care a pus în discuție poziționarea țăranului – locuitor al satului tradițional sau mai puțin tradițional, actual – față de magia terapeutică, cu resorturile mentale și punerile în praxis ale acesteia, susținută de studii de caz pe țăranul satelor sălăjene (zona predilectă de teren etnografic a autoarei, ca areal natal: a se vedea volumele din seria „Satele sălăjene și poveștile lor"), Camelia Burghele a avut buna inspirație să își mute centrul de interes în urban. Autoarea a ales să analizeze felul în care omul modern, contemporan, globalizat și macdonaldizat, operează cu aceleași concepte ca și bunicii lui sau, din contră, își construiește altele noi, potrivit vremurilor actuale.

Sunt puși în discuție termenii operaționali cu ajutorul cărora societatea actuală se raportează la supranatural. Poziționarea se face fie prin intermediul religiei (care a devenit tot mai elastică și tot mai „blândă"), fie prin mijlocirea magiei (tot mai productivă și mai rafinată). Pentru omul secularizat sau indiferent religios, raportarea la absolut se face mascat, camuflat. Figura mijlocitorului ia chipul producțiilor culturale (mă gândesc aici la literatură, cinematografie, formule multimedia), sau pe cel al noul zeu al vremurilor moderne – Internetul și paradigmele de new media ce se alimentează din Internet. Parcă „plictisit" (sau poate chiar agasat?) de atâta precizie tehnologică, ordine automată dată de calculator sau trăire mecanică a vieții, omul contemporan – susține cu absolută îndreptățire Camelia Burghele – continuă să fie „impregnat" de magie.

Camelia Burghele se situează în tradiția antropologilor francezi și italieni care au scris despre o resurecție omniprezentă a magiei, chiar dacă ea reapare într-o formulă eclectică, „marketizată" în infinite oferte de rezolvare magică a situațiilor de criză. La limită, chiar tehnologia modernă preia funcțiile străvechii arte spirituale, fiind „o magie democratică, la îndemâna oricui" (Ioan Pentru Culianu). Prin

urmare, „revrăjirea lumii” (Michel Mafesolli) cunoaște astăzi un trend ascendent, concluzionează, în epilog, autoarea.

După o riguroasă și necesară poziționare teoretică și bibliografică ce legitimează științific demersul cărții, Camelia Burghele trece la o serie de „pledoarii pentru revrăjirea lumii”. Ele sunt susținute de studii de caz ce îl descriu pe omul comunității urbane/urbanizate cu instrumentele de analiză ale etnologului, devoalând climatul cultural. Iată câteva exemple: *Dragobetele nu mai sărută fetele. Sărbătoarea modernă, în umbra unor ritualuri magico-religioase; Sărbătoarea pascală: religie, etnologie și... advertising. De la mielul de Paști la iepurașul de ciocolată; Forme și formule de solidaritate ale generației Facebook: protestul stradal, o șezătoare urbană?; Fenomenul Harry Potter, între „re-vrăjirea lumii” și marketing-ul cultural agresiv; Între oglinzi: noi imagini ale magiei sau o manipulare reușită, dinspre mass-media.*

Cartea de față se impune și prin maxima ei actualitate. Ea radiografiază fapte, evenimente, întâmplări care s-au consumat în urmă cu ceva timp și despre care toți avem opinii personale, dar puțini am apucat să le și aprofundăm în scris. Camelia Burghele o face cu deplină măestrie și real profesionalism.

Deosebit de interesantă este analiza pe care o face autoarea asupra comportamentului nostru cultural, în contextul preferinței pentru apelul la „soluția magică” în rezolvarea situațiilor de criză. Autoarea scrie despre *gestiunea puterii în magia urbană*, *despre vrăjitoare și pseudovrăjitoare*, despre performerii magiei contemporane (*baba descântătoare, mentalistul și e-vrăjitoare*) sau despre „succesurile” și eșecurile magiei. Scrie despre *malpraxis*-ul *magic și / sau religios și trecerea de la vrajă la vrăjeală*, pe linia Dominique Camus. Sunt situații în care vrăjitoarele sunt net surclasate numeric de pseudovrăjitoare. În concluzie, observă cu finețe și rafinament Camelia Burghele, se ajunge la un soi de *plagiat magico-religios de succes*. În aceste contexte avem de-a face cu *clișee rituale tradiționale traduse în grilă modernă*.

Foarte important este faptul că dovezile în sprijinul rafinării culturale a unui etern *homo magicus* cresc piramidal în analiza antropologică a cărții de față. Ele devin astfel ușor descifrabile pentru cititorul modern (și) datorită stilului alert, vioi, dinamic și accesibil în care este scrisă această carte. Cu toate acestea, Camelia Burghele nu face rabat de la acuratețea și rigoarea științifică, fiind un antropolog foarte înzestrat, cu un ascendent sănătos în etnologie și etnografie, așa cum recomanda patriarhul antropologiei europene, Claude Levi-Strauss. Domnia sa este și un jurnalist latent (are și studii de specialitate în acest sens). Prin urmare, ea ilustrează cu brio ideea lui Duccio Canestrini privind melanjul de fațete pe care antropologul contemporan e nevoie să și le însușească (om de știință, ziarist, călător, fotograf, cinefil, explorator).

Dar dincolo de toate acestea, autoarea este un antropolog pasionat, debordând de plăcerea observației comportamentului cultural al omului contemporan.

Remarc în mod special comportamentul aparent paradoxal al semenului nostru, cu pendulările lui surprinzătoare între un aspru Tată ceresc și un „bunic divin" mai blajin; între Sfântul Valentin cu inimioare roz și un Crăciun în Maramureș; între baba care stinge cărbuni și vrăjitoarea care postează leacurile pe site; între *Harry Potter* și călugărul vizionar din schiturile Moldovei; între veșnicii pokemoni și diafanii îngerași.

În concluzie, magia este peste tot și în toate cele. Este nevoie doar ca ochii minții noastre să fie atenți și deschiși pentru a o vedea. Cartea de față este o admirabilă și seducătoare lecție de înțelegere a camuflării (post)moderne a magiei în drumul ei destinal de la vrajă la …vrăjeală. Prima „victimă de lux" a „seducției magice" este chiar Camelia Burghele. Urmăm noi, viitorii cititori ai cărții…

Nicu GAVRILUȚĂ

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI
LITERE

O „revrăjire" repetată (plagiat magico-religios?) Între Tatăl ceresc și „Bunicul" ceresc

Pro domo sua. „Anthropology at home" și, mai ales, antropologia cotidianului contemporan.

Anii din urmă au adus, cu siguranță, cele mai profunde mutații în redefinirea antropologiei culturale ca știință (referențial, metode, principii, abordări). De fapt, schimbările erau deja anunțate către sfârșitul secolului trecut, cu prilejul Conferinței anuale a Asociației Antropologilor Sociali Cambridge, 1983), când s-a construit epistemic conceptul „anthropology at home". Odată cu „moartea primitivului" (comunitatea primitivă, apoi arhaică, apoi colonială, apoi tradițională și, oricum, societatea „celuilalt") și „întoarcerea acasă a antropologilor", în „societatea proprie" (societatea modernă complexă, de cele mai multe ori urbană sau urbanizată), s-a pus problema dacă noțiunea de „teren" (spațiu îndepărtat, al străinului prin execelență, al exoticului, al necunoscutului) se suprapune peste „noul teren", adică „acasă" (spațiu familiar, al obișnuitului).

O remarcabilă documentație bibliografică oferă Eniko Magyari-Vincze[1] în prima parte a volumului dedicat analizei evoluției antropologiei; de un real folos sunt reflecțiile autoarei în ceea ce privește dimensiunea critică în antropologia modernă, care devine esențială. Dell Hymes vorbea, spre sfârșitul secolului trecut despre o „antropologie a antropologiei", cu un discurs autoreflexiv: este nevoie de o „reinventare a antropologiei", iar Hymes își numește chiar așa intervenția. Apoi, în drumul către postmodernism, antropologia trebuie regândită „prin reaşezarea atenției spre cercetarea vieții cotidiene şi spre analiza societății complexe, deoarece studierea acestora – prin excelență – implicăconceptualizarea diferențelor culturale existente încadrele social-istorice concrete".Ulterior, Ulf Hannerz introduce conceptul de „cultură complexă contemporană", prin intermediul căruia societatea contemporană este analizată la nivelul statului, bisericii sau a muncii, dar mai ales devine vizibilă transformarea culturii într-o marfă, la baza producerii căreia stau regulile pieței.Obiectul antropologiei, în contemporaneitate,

[1] Eniko Magyari-Vincze, *Antropologia politicii identitare naționaliste*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1997.

devine„realitatea vieții cotidiene”, cu continuități și discontinuități, cu constante și cu schimbări / adaptări[2].

Desigur, este necesară conservarea culturii tradiționale autentice și specifice, cu abordarea comunităților rurale ca „laboratoare etnografice” care pot oferi „vocabularul” și un „savoir faire” al satului tradițional, dar atenția antropologilor contemporani este focusată tot mai mult pe procesele culturale din comunitățile proprii, urbane, informatizate, globalizate, secularizate.

O lucrare de referință în racordarea etnologiei românești la antropologia europeană este, indubitabil, cea semnată de profesorul Nicolae Panea, „Orașul subtil”. Potrivit autorului, asistăm la o detașare a etnologiei / antropologiei europene de cea americană, printr-o regândire a meseriei de antropolog; trebuie să ținem seama că anii din urmă au adus cu ei o mutare semnificativă în ceea ce privește paradigma antropologică, mai ales în contextul valului de pstmodernitate care marchează climatul cultural și social actual. Clifford Geertz, de exemplu, consideră că antropologul trebuie reevaluat și asumat mai ales în calitatea sa de autor: antropologul trebuie să fie înțeles atât din perspectiva științei, cât și a scrierii, adică trebuie să fie nu doar un pertinent om de știință, ci și un remarcabil prozator, scriitor; se conturează astfel un circuit ideologic nou care îl re-definește pe antropolog, oarecum reînnodând tradiția cu zorii antropologiei americane (Bronislaw Malinowski) sau europene (Claude Lévi-Strauss și André Leroi Gourhan), dar și cu postmodernitatea (Jean Baudrillard, Marc Augé, Alain Touraine). Ulf Hannerz vorbește despre antropologia actuală ca despre un proces de descriere a realității prin „etnografiere”. Pentru Nicolae Panea, lucrurile sunt și mai clare: antropologia stă sub semnul călătoriei: „orice antropolog este un călător, orice antropologie este o călătorie”[3] (să nu uităm că, inițial, marile călătorii geografico-istorice au fost cele care au furnizat informații – primele – despre etnografia unei zone); dar acum antropologul este și un savant, iar metafora care înglobează deopotrivă pe antropologul călător și antropologul savant este cea a antropologiei ca bibliotecă; călătorind, antropologul descoperă terenul, iar scriindu-și observațiile, construiește biblioteca; pe de altă parte, dacă antropologia a devenit povestea unei călătorii, acest fapt schimbă și statutul antropologului, pentru că nu doar lumea se reconfigurează sub schimbările globalizării, ci și antropologia se schimbă în condițiile globalizării[4].

Dacă pentru etnologii români „cuminți”, obiectul clasic al disciplinei rămâne satul tradițional și, eventual, analiza diacronică a evoluțiilor sale spațiale, temporale, mentalitare etc., pentru alții, mai îndrăzneți, centrul de greutate s-a mutat către urban, către lumea orașului cu populația lui modernă, cosmopolită,

[2] Eniko Magyari-Vincze, *op. cit.*, p. 30 și urm.
[3] Nicolae Panea, *Orașul subtil*, Editura Etnologică, București, 2013, p. 49.
[4] Nicolae Panea, *op. cit.*, pp. 48-50 (din cap. „Receptarea senzorială și proiectele antropologiei urbanului”, pp. 9-72).

eclectică; este, desigur, imperios necesar să studiem în continuare, cu toate motoarele pornite, satul românesc, cel atât de mult supus schimbărilor istorice, deseori ireversibile, cu precădere acum, când, odată cu mileniul trei, a intrat într-un amplu proces de urbanizare, modernizare și chiar aliniere la „satul global", la comunitatea culturală uniformizantă generată de globalizare și mondializare. Trebuie să facem acest lucru cu atât mai mult cu cât satul românesc tradițional, aflat în plin proces de disoluție culturală, va dispărea la un moment dat, nu prea îndepărtat, lăsând loc unui „sat european" standardizat.

Dar concomitent cu scrierile etnologice despre sat, obiectul studiului antropologiei culturale / sociale trebuie lărgit, în context socio-cultural românesc, astfel încât să se orienteze și către oraș, ca realitate imediată, vecină satului. Sau, și mai tentant, e nevoie pur și simplu de o nouă antropologie, *a urbanului* sau a *contemporaneității*, cu toate schimbările de paradigmă provocate de epistemologia postmodernității. De la pretenția de știință care descrie obiectiv realitatea, antropologia se vede nevoită, azi, să-şi regândească/ reinventeze statutul şi metodele, prin acceptarea subiectivității în actul de cunoaştere/ construcție a lumii. Iar upgradarea presupozițiilor disciplinei atrage după sine şi schimbarea la față a discursului antropologic. Ne-o spune același profesor craiovean: „Spre deosebire de lumea satului, în care vectorii creatori de identitate sunt socialmente precis identificabili, iar acțiunea lor concret delimitabilă, oraşul nu poate fi descris, caracterizat, înțeles doar cu ajutorul unor astfel de instrumente (vecinătăți, roluri, structuri de rudenie, ritualuri, cutume, obiceiuri etc.). Mai mult decât atât, formalizarea obiectuală este atât de laxă încât etnografia urbană pare a fi irelevantă. Aveam chiar, într-un alt context, (*Zeii de asfalt*) curajul să afirm că oraşul nu poate fi abordat etnografic, tocmai datorită proteismului său ce relativizează orice formalizare. De asemenea, contexte tradiționale ale lumii satului, puternic gestionate de o gândire religioasă (masa, agricultura, sărbătoarea), s-au secularizat complet în urban, capacitatea lor de a organiza lumea devenind neoperantă"[5].

În concluzie, „munca de teren în societatea proprie n-are un început şi un sfârşit atît de clar delimitat ca şi cea efectuată într-o societate complet străină. Astfel se relevă şi mai explicit faptul că munca de teren este un permanent dialog cu „ceilalți" (cu cei investigați), care, la rândul lor, nu sunt doar persoanele desemnate ca fiind „informatorii direcți" ai cercetătorului, ci sunt toți acei indivizi cu care el/ ea intră în relație şi care formează „perspectiva" sa asupra fenomenelor investigate"[6].

Reiau o discuție la care m-am raportat recent (volumul VIII al studiului „Satele sălăjene și poveștile lor"), în care încercam să creionez noul referențial

[5] Nicolae Panea, http://www.bucurestiivechisinoi.ro/2010/06/orasul-subtil-mediatori-necanonici-in-descrierea-antropologica-mirosul-zgomotul-culoarea/.
[6] Eniko Magyari-Vincze, *op. cit.*, p. 39.

(fizic, spațial, dar și ideatic, comportamental), adică noul teren, în fapt societatea de care trebuie să se ocupe astăzi, antropologul:

- aproape inexistentul *sat non-modern*, apropiat de stadiul de *sat tradițional*, cu populație rurală și cadre rituale ce leagă firesc naturalul de supranatural, variantă tot mai rar detectabilă în teren (doar sate izolate, conservative, departe de drumurile de acces);
- foarte frecventul *sat modernizat*, rezultat al transformărilor oarecum firești generate de tehnologiile modernității, tot mai aproape de mediul urban;
- mai puțin frecventul *sat european*, beneficiar al proiectelor de dezvoltare finanțate de UE (din păcate, de cele mai multe ori o „caricatură" a satului european: parcuri și locuri de agrement pentru comunități îmbătrânite, săli de sport la kilometri buni de școală etc.);
- recentul caz al *satului rezidențial* sau *re-populat* (satul de la periferia orașului – periurban, sau satul de munte nemțesc depopulat și re-populat de artiști, arhitecți, poeți, cu domiciliul în marile orașe);
- tot mai întâlnitul *sat refăcut* de migranții care au lucrat în țările UE și se întorc acasă de sărbători sau în concediu, când refac casele bătrânești sau își ridică altele noi, cu multă fală;
- omniprezentul *oraș populat de țărani,* dezvoltat în epoca socialistă, țărani aflați acum la a doua și a treia generație de orășeni, dar care încă mai păstrează cadre ale vieții sătești;
- mai noul *oraș modern,* cu adevărat urban, dar care își exprimă limpede, deseori, opțiunea pentru unele „beneficii" țărănești: mâncare bio, eco, naturală, sau produse de patiserie după rețete tradiționale, sau meniuri de restaurant bazate pe rețete zise „ale bunicii", sau locuințe din materiale tradiționale, sau produse culturale și media generate de obiceiuri țărănești, furnizate acum sub formă de spectacole, reprezentări media sau festivaluri de folclor;
- foarte complexele *orașe mari*, în care multinaționalele care și-au deschis filiale promovează un stil de viață corporatist la nivel comunitar și multiple seminarii de dezvoltare personală la nivel de individ, construind, astfel, mediul urban occidental, concurențial, corporatist (cercul social cel mai important devine cel al colegilor de serviciu, „oamenii din firmă", în detrimentul familiei, vecinilor, prietenilor dinafara firmei);
- în fine, nou-apărutul *oraș cosmopolit*, cum ar fi București sau Timișoara, unde nu locuiesc doar minoritățile oarecum „clasice", ci și populație arabă imigrantă, orașe care câștigă din multiculturalitate, în loc ca aceasta să fie o problemă socio-culturală ce ar necesita soluții.

Așadar, un referențial extrem de diferit de cel al etnografului de teren al secolului XX, fie chiar și sfârșitul secolului. Pentru a descrie cât mai fidel și complet societatea umană luată spre studiu și comportamentele culturale ale acesteia

– dezideratul final al antropologiei culturale și sociale – antropologul va trebui să analizeze fiecare compartiment al comunității, de la cotidianul banal la sărbători vechi sau contrafăcute, de la plantele medicinale (fostele „plante de leac") până la *social network* și la noile tehnologii, de la cămașa de pânză *cu ciur tăiat* pe care o mai găsește (cu mult noroc) în lădoiul din vreo casă țărănească până la comportamentul tinerilor în fața spectacolelor de *fashion*, de la cântecele Mariei Tănase până la conceptul *The fame* al lui Lady Gaga și de la transhumanță până la actualul *homo turisticus* dornic de *voyages* în zone *trendy* sau *wild* ale planetei.

Omul din „curtea" bisericii: religia ca hobby și scenarii magice de succes, în marginea religiei

De câte ori știința modernă se află în imposibilitatea de a oferi explicații sau certitudini, omul re-vrăjește lumea. O re-evaluează și o explică în termenii ritualului magic sau misticismului religios. Logica rațională, fundamentul epocii moderne, pierde teren in epoca postmodernă în fața a ceea ce Michel Maffesoli denumește „ordinea emoționalului", însemnând o totalitate de sentimente, emoții și manifestări, de la o nouă religiozitate până la terorism. Iar această ordine a emoționalului creează premisele favorabile revrăjirii lumii; o serie de filozofi au asociat modernitatea cu dezvrăjirea lumii dar pentru Maffesoli postmodernitatea demarează cu revrăjirea lumii: se construiește o nouă cultură și un nou concept de „social", ajustat la natură, ca o reîntoarcere la viața tribală, la arhaic. Comunitățile postmoderne sunt terenul de manifestare al spectaculozității excesive, celebrărilor exuberante, realității virtuale / augumentate în care se derulează jocurile digitale, telefoniei mobile omniprezente, efervescenței mediatice, exacerbării luxului; premisa emoțională este aceea că viața trebuie trăită în prezent, uneori chiar apelând la formule vechi. „Este de ajuns, pur și simplu, să deschizi ochii pentru a observa că diferitele mulțimi postmoderne se sprijină în mod esențial pe dispariția subiectului în efervescența sau banalitatea grupului. Sport, muzică, religie sunt supuse acțiunii legilor imitației. La fel și diversele instituții sociale, care sunt devorate de un tribalism galopant"[7].

Astfel, postmodernitatea este, moral vorbind, opusul modernității, prin reînvierea umanului ancestral, a arhetipalului; postmodernitatea nu mai este bună sau rea, ci pur și simplu este o experiență umană pe care individul o trăiește în comuniune cu alți indivizi cu emoții similare față de bogăția spirituală a universului. „Mimetismul tribal contemporan (...) pune accentul pe corespondența socială și cosmică, pe acordul dintre mediu și solidaritățile de bază. El (re)valorizează comuniunile de toate tipurile: sărbători, muzică, sport, efervescențe diverse. Și amintește că religiozitatea este indispensabilă atunci când este vorba de a gândi

[7] Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, traducere de Elena Gabriela Stoian, Editura Institutul European, Iași, 2008, pp. 134-135.

și de a trăi relația socială. (...) Putem spune că socialitatea postmodernă este forma contemporană a *comuniunii sfinților* din vremurile străvechi. Adică prin mijloacele media tehnologice, ca internetul, sunt în mod misterios uniți cu celălalt dincolo de spațiu și timp”[8].

Se știe că metoda și spiritul critic al Renașterii au generat o mișcare de emancipare care se va confrunta în secolul XVIII cu filozofia Luminilor și va conduce la marile sisteme sociale ale secolului XIX, în contextul cărora se va construi doctrina morală modernă și noua religie a modernității, „guvernată de zeița Rațiune”, un „ideal moral făcut din credința în știință, încrederea în rațiune și siguranța în ceea ce privește viitorul”; dar dacă „modernitatea a celebrat claritatea” și „obsesia transparenței”, din contră, în mileniul trei toate au fost lăsate în urmă pentru revenirea la „vechile forme ale unui mod de a fi împreună care se înnoiește”[9].

Antropologia culturală a căzut de acord că este imposibil de descris spiritualitatea ultimelor două secole fără a lua în discuție două mari concepte / curente / realități: *globalizarea* (cu uniformizarea culturală și aderarea necondiționată la mijloacele tehnologice digitale) și *secularizarea* (cu îndepărtarea de instituțiile religioase tradiționale, într-o mare măsură fixate oarecum cutumiar și conturarea unei alte paradigme de religiozitate); însă nici una, nici cealaltă din tendințele societății contemporane nu orientează individul către ateism (!), ci doar anunță o ieșire a creștinismului „înafara bisericii”, generând o nouă matrice spirituală, cea a unui creștinism eminamente cultural (și nu religios în sensul „clasic” al termenului), implicit și difuz, marcat de deschideri multifațetate. Omul a ieșit așadar „în curtea bisericii”, deși nu s-a îndepărtat foarte mult și nu s-a rupt propriu-zis de biserică.

Françoise Champion descrie panoramic situația actuală a practicii religioase[10]: în secolul XIX, în comunitatea europeană era bine conturat un nucleu larg de creștini practicanți, care erau promotorii unei pietăți asidue, concrete, pusă în act de o practică bisericească susținută și continuă, iar în jurul acestui nucleu se înregistra, figurativ, un cerc de creștini nepracticanți, potențial declarați dar fără a practica în mod susținut religia „în biserică”; abia la marginea acestui cerc se înregistra o pătură de atei declarați. În secolul XX însă, situația se schimbă semnificativ: există un nucleu de credincioși înconjurat de un cerc substanțial de necredincioși, iar lateral față de această construcție (și, uneori, tangent cu ea), se conturează și se structurează tot mai pregnant un cerc separat, cel al credințelor difuze, elastice, flexibile.

[8] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 178.
[9] Michel Maffesoli, *op. cit.*, pp. 61-76 (cap. „O morală saturată”).
[10] Jean Delumeau, *Religiile lumii*, traducere de Angela Pagu, Carol Litman, Rodica Buburuzan, Bogdan Budes, Dinu Luca, Florentina Visan, Iulia Waniek, Toader Saulea, Carmen Stoean, Editura Humanitas, București, 1996.

O parte a nepracticanților și a ateilor au glisat către o formulă nouă de grup, cel al aderenților la o largă gamă de credințe difuze și care a devenit sectorul majoritar; este vorba, altfel spus, de un grup larg care nu mai „stă în biserică", ci oarecum „în curtea bisericii", melanjând fragmente din credința în Dumnezeu și în pricipiile creștinismului clasic cu o serie de elemente de spiritualitate păgână, orientală, panteistă, animistă, uneori cu tente de vrăjitorie; îndepărtarea de instituțiile religioase tradiționale nua condus, așadar, la ateism, adică la negarea religiei, ci mai degrabă la un creștinism înafara bisericii, un creștinism difuz, implicit, recongnoscibil mai degrabă la nivel cultural decât dogmatic; o parte din creștini „au ieșit din biserică", dar nu pentru a o nega și a deveni atei, ci pentru a o interpreta printr-o grilă nouă, elastică, încăpătoare, ceaa „nebuloasei mistico-ezoterice": în „universul religios al populațiilor occidentale, putem distinge trei poli: al credincioșilor, al necredincioșilor și cel – de departe majoritar – al adepților unei credințe difuze – creștine sau nu – schimbătoare și nesigure"[11].

Studiile antropologice și radiografiile sociologice recente vorbesc tot mai mult despre o situație și mai clară a începutului de secol XXI, când cercul tangent, al credințelor difuze marcate de etnologia franceză sub denumirea generică de „nebuloasă mistico-ezoterică"[12] crește mereu, cuprinzând în circumferința lui tot mai mulți adepți ai unei religii paralele, infinit mai puțin instituționalizată și, deseori, chiar dez-instituționalizată, un soi de *new age* cu oferte largi culturale pentru toți doritorii.

A sta „în curtea bisericii" nu înseamnă neapărat o diminuare a practicii creștine, ci mai mult aderarea la credințe paralele de tipul astrologiei și divinației, de exemplu, și asumarea în sens larg a semnificațiilor religioase ale lui Dumnezeu, sufletului, vieții după moarte, în care Dumnezeu nu mai este prezența biblică pe care o propovăduia creștinismul biblic, ci este mai degrabă o energie, un element divin ce poate fi regăsit în orice ființă.

Alain Touraine crede că schimbările pornesc de la chiar modul de gândire și de asumare a lumii și realității, cu totul altfel în lumea globalizată neo-liberală și determinată economic; „penser autremant" (*Penser autrement*, Paris, Fayard, 2007), crede Touraine, fapt ce se traduce în abordarea realității nu într-un limbaj social, ca până acum (când societatea era descrisă în termeni socio-politici: ordine, putere, stat; apoi în termeni economici: burghezie / proletariat, bogați / săraci), ci într-un limbaj cultural, care mută centrul interesului de pe societate pe individ și trăirile lui culturale (cu redefinirea noțiunilor de minoritate, multiculturalism și comunitate, postmodernism. Devine tot mai necesară, crede

[11] Françoise Champion, *Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme*, în Jean Delumeau, *op. cit.*, 1996, p. 706.
[12] Françoise Champion, *op. cit.*, p. 709.

sociologul francez, o paradigmă spirituală încăpătoare și, mai ales, optimistă, care să satisfacă „drepturile” culturale ale oricărui individ.

Complementar, secularizarea, ca proces, este epicentrul unor fenomene, procese, teze, realități, care iau în discuție:

- apelul la rațiune: omul se bazează tot mai mult pe explicația rațională, pe cauzalitate și pe efecte decelabile rațional și nu divin (actele și procesele nu mai sunt o emanație divină, ci rod al gândirii și muncii omului);
- privatizarea religiei, care este văzută deja ca o enclavă, ca urmare a dezangajării sociale a omului față de religie;
- primatul lumii de aici: oamenii nu mai sunt interesați de înțelegerea lumii de dincolo, ci de concretul cotidian (lupta pentru pace, terorismul, integrarea europeană, nu morfologia duetului rai / iad);
- primatul statului în detrimentul bisericii (școlile, spitalele, azilele nu mai sunt patronate de biserică, ci finanțate de stat);
- scăderea prestigiului instituțiilor religioase-bisericile, în fiecare caz concret în parte: protestantismul, catolicismul, ortodoxia (coroborate cu feminismul sau presiunile islamice, de exemplu);
- privatizarea practicilor religioase, cu raporturi noi între creștinii practicanți și cei nepracticanți dar totuși creștini, cu apelul la instrumente noi de raportare la sacru: zodiacul, prezicerea, integrarea în natură, echilibrul zen, ecologia etc.

În context, remarcabilă este intenția de *aggiornamento*, ca politică a bisericii catolice de readaptare a doctrinei tradiționale a catolicismului la cerințele societății contemporane. Conceptul a fost magistral definit de Papa Benedict: „creştinismul este mereu nou (...), iar această actualizare constantă a vitalității, acest *aggiornamento*, nu înseamnă ruperea tradiției; este în schimb o expresie a însăşi vitalității continue a tradiției. Nu înseamnă reducerea credinței, ci mularea ei după moda vremii, folosind ca etalon ceea ce ne place şi ceea ce e atrăgător pentru opinia publică. Dimpotrivă, aşa după cum au făcut Părinții Conciliari, noi trebuie să mulăm „azi”-ul în care trăim după măsura creştinismului. Trebuie să aducem „azi”-ul vremurilor noastre în linie cu „azi”-ul lui Dumnezeu. (...) Conciliul a fost un timp de har în care Sfântul Duh ne-a învățat că Biserica, în călătoria ei prin istorie, trebuie să vorbească mereu omului contemporan”[13].

În context european, poziționarea religiei față de construcțiile europene trebuie „citită” atent din cel puțin trei motive:

- formulele sub care intră în fundamentarea Constituției europene;
- situațiile concrete legate de definirea identității europene și de solidaritatea europeană;
- presiunile tot mai vizibile ale religiei islamice, cu dezvoltarea unui puternic simbolism al creștinismului.

[13] http://www.catholica.ro/2012/10/12/aggiornamento-nu-rupe-traditia-ci-ii-extinde-vitalitatea/.

Mai mult, privatizarea religiei şi re-vrăjirea lumii a condus la o perspectivă altădată inimaginabilă asupra religiei: religia ca hobby; „just another hobby", cum crede teologul american Stephen L. Carter: unii merg duminica la pescuit, alţii la film, alţii la munte, alţii... la biserică.

Deşi şocant, pare verosimil, pentru că religia şi magia evoluează după modelul pieţei: a se vedea procesele de de-creştinare şi apariţia unor noi culte, secte şi mişcări relgioase sau augumentarea vizibiă a unei noi religiozităţi populare (generic denumită *new age*).

Pe de o parte, se vorbeşte de o criză globală a creştinismului (vizibilă şi în practica religioasă dar şi în dificultăţile administrative ale bisericii) dar şi de o perioadă de post-declin, cu atragerea de noi membri, datorită schimbării radicale a metodelor de abordare a creştinismului.

Primele exemple ne vin tot de dincolo de ocean, dar oarecum pe linia „aggiornamento": bisericile devin „mega-biserici" şi se reinventează postmodern într-o formulă mai adaptată şi mai utilă omului societăţii globale; este vorba de biserici nonconfesionale, cu o ofertă largă pentru toate tipurile de „enoriaşi", un soi de instituţii prestatoare de servicii spirituale, din oferta cărora lipseşte cu desăvârşire orice „reţetă" de penitenţă şi orice intenţie punitivă din partea divinităţii; iată câteva exemple de „adeziune":

> – „Îţi aminteşti de biserica la care erai târât în copilărie? Acum e altfel… Biserica este diferită – jeanşi, muzică live, dialog real pentru oameni reali."
> – „Un nou tip de biserică! Dacă scaunele tari, predicile plictisitoare, imnurile vechi ţi-au scăzut interesul pentru biserică, atunci eşti aşteptat la noi. Vei găsi muzică electronică, dramatizări pasionante, predici puternice şi programe „high-voltage" pentru toată lumea. Un nou tip de biserică – şocant, nu?"
> – „Nu te vei simţi ca un condamnat la închisoare în biserica noastră. La noi s-a renunţat la imaginea tradiţională a bisericii, dar nu la Dumnezeu. Suntem o biserică pentru cei care au renunţat la imaginea tradiţională a bisericii, dar nu la Dumnezeu"[14].

Aşadar, în societatea postmodernă se aud tot mai multe voci care încep să recunoască deschis că ştiinţa nu poate explica totul, fapt ce generează o re-vrăjire a lumii (deseori prin apelul la tertipuri magico-rituale sau credinţe neo-păgâne grefate pe culturi altădată creştine) şi la înlocuirea Tatălui ceresc, punitiv, imprevizibil, cu un soi de „bunic ceresc", mult mai înţelegător şi permisiv, nepunitiv, aproape umanizat şi plin de bunăvoinţă.

Într-un demers de holism sociologicmenit să definească societatea postmodernă, actuală, profesorul Michel Maffesoli foloseşte câteva concepte noi prin care încearcă să acrediteze prezenţa arhaicului în societatea contemporană şi nevoia omului de re-conectare la magic („re-vrăjirea" lumii); punctul de ple-

[14] https://semneletimpului.ro/revista/avatar-2-resadirea-lumii.html.

care este constatarea că postmodernismul occidental este caracterizat, social vorbind, de falimentul statului-națiune (prin reorganizarea spațiului în structuri mai vaste sau în grupuri sudate de sentimente comune), de diminuarea importanței individului / individualismului modern, prin fondarea unei „trăiri împreună" a evenimentului sau a cotidianului și de perimarea ideii de familie (realizată în urma căsătoriei, formată din părinți și copii) și înlocuirea acesteia cu structuri de conviețuire de diferite tipuri. Specifice societății postmoderne sunt nomadismul și organizarea tribală (neotribală), adică mobilitatea (nomadismul de diferite tipuri: turistic, profesional, religios etc.) și organizarea populației sub forma unor structuri care împărtășesc valori comune și stări de spirit asemănătoare, similare vechilor triburi și transformate acum în triburi urbane.

Este vorba de un soi de ideologie modernă, generată de întoarcerea la o anume „înțelepciune sălbatică", anume de „a fi cool": concret, sursa unei anume vitalități contemporane pare a fi deschiderea către alteritate, chiar dacă aceasta este uneori tragică, monstruoasă sau ciudată. „Termen polisemantic, *cool* descrie o stare de spirit non-ofensivă, o sensibilitate plurală. Celălalt este cool, o situație poate fi cool, precum și o ambianță, postura corporală sau vestimentația (...) o atitudine non-activă, fără a fi pasivă", bazată nu pe o logică a dominării, ci pe „o altă formă, mai calmă, mai detașată, mult mai puțin ofensivă față de alteritate"[15]. Cea mai bună dovadă este cea mai frecventă raportare la realitate, „care este virtualul, propriu tehnologiei de vârf", adică internetul, „mașina de făcut zei", care pune în evidență „energia arhetipică a imaginilor, ce favorizează dilatarea eului în și grație alterității, o răspândire radioactivă a media de comunicare interactivă"[16].

Acesta este climatul spiritual și social în care se conturează resurecția magiei și mereu actuala nevoie a omului de ritual, mult disecate în ultima vreme de antropologi: „Riturile supraviețuiesc și se reînnoiesc chiar zburdalnic. În ciuda atacurilor și a denigratorilor. Așadar politica, religia, dar și domeniile cu înclinații spre ludic, mai „lejere", în aparență, ca sportul sau cinematograful, constituie matrice mitice și ritualice, extraordinare și inepuizabile, obiecte de studiu de acum permanente în antropologie, ca și pentru oricare cercetător care își dedică studiile gândirii simbolice și arcanelor legăturii ritualice"[17].

Omul contemporan nu renunță la ritual, deşi modernitatea îl considera desuet, ci preferă să îl adapteze la nevoile actuale. Pascal Lardellier descrie astfel de rituri profane contemporane: o primă categoriear putea fi *riturile sociale și comunitare*, ce adună uneori milioane de participanți; pot fi *ritualuri religioase*, precum slujbele obligatorii sau sărbătorile oficiale, de tipul Crăciunului sau

[15] Michel Maffesoli, *op. cit.*, pp. 88-89.
[16] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 89.
[17] Pascal Lardellier, *Teoria legăturii ritualice. Antropologie și comunicare*, traducere de Valentina Pricopie, Editura Tritonic, București, 2003, p. 15.

Paștilor sau tradiționalele mari slujbe duminicale (spațiul și timpul ritual sunt perfect delimitate, se folosește un gest specific, cel al crucii, au un grad sporit de formalizare și o amplă dimensiune spectaculară, uneori chiar cu puneri în scenă, iar participanții sunt invitați să asiste la un mister și să vadă invizibilul cum se arată în mod simbolic – sunt amintite chiar binecuvântările papale obținute de credincioșii care stau în fața televizorului, printr-un soi de procură); sunt, apoi, *liturghiile politice* (împrumutând termenul de la Riviere), adică marile ceremonii ale statului, unde din nou spațiul și timpul sunt foarte bine precizate iar gradul de formalizare se manifestă la nivelul protocoalelor foarte precise, moștenite din tradiția diplomatică, există marcatori speciali precișI (șiruri, convoaie, covoare roșii) și personalitatea ritului este investită cu charismă maximă, iar faptul că sunt transmise prin mass-media le conferă o dimensiune istorică de ansamblu; antropologul vorbește despre *marile sărbători sociale ritualizate*, de tipul spectacolelor de deschidere ale Jocurilor Olimpice sau ale marilor competiții sportive (Cupa Mondială), la care participă milioane de spectatori, al căror număr crește prin retransmisia lor televizată: aici spectaculozitatea este evidentă, magnificența este asigurată de pesonajele sportive, politice și culturale prezente, sărbătorescul este asigurat de spectacole și focuri de artificii, iar valorile vehiculate sunt de tipul națiunii, tinereții, fraternității între popoare; avem, apoi, *liturghiile profane* (denumite tot cu un termen a lui Riviere), de tipul Festivalului de la Cannes (marcatorii spațiali – covorul roșu, treptele – delimitează un timp și un spațiu ritualic; protocolul este riguros și scenariul bine definit; totul este organizat în jurul apariției personalităților totemice – starurile pline de charismă) sau marile întâlniri politice dinaintea alegerilor, ritualizate în exces în scopul de a oferi solemnitate reuniunii și legitimitate oamenilor politici, cu o dimensiune festivă vizibilă și cu personajul central charismatic – omul politic; se face referire și la *riturile de instituire*, definite de Bourdieu, cum sunt susținerile publice ale unor lucrări de specialitate, acordările solemne de decorații, cu mulți participanți, cu reguli clare de organizare, cu medierea simbolică orientată spre valori precum munca, meritul, știința, cu spații rituale amenajate corespunzător (săli speciale, scene, estrade); există și *spectacolele ritualizate*, de tipul prezentărilor de modă, ceremoniile de acordare a premiilor Oscar sau Cesar, premierele de la operă sau reprezentațiile de circ, toate desfășurate după reguli precise, în dispozitive foarte bine construite, special pentru această ocazie, cu o mediere către valori de tip talent, stil, frumusețe; așadar, mai avem și *rituri sociale* stabilite între comeseni cu ocazii speciale: cocktail-uri, alocuțiuni etc., unde caracterul festiv este vizibil, participanții sunt numeroși și aparțin unui grup bine structurat, spectaculozitatea este asigurată, iar medierea se face către valori legate de amabilitate, succes, pentru care regulile de derulare sunt fixe.

O a doua categorie la care face referire antropologul francez trimite către *riturile de interacțiune*, ce implică mai puțini participanți, uneori doar doi, dar

autorul crede că ne aflăm în fața unor rituri pentru că și acestea dezvoltă o situație ritualică: indivizii sunt determinați, prin intermediul contextului, să se comporte într-un anumit mod și să se conformeze unui cod de atitudini și de comportamente predeterminate din punct de vedere social și cultural; regăsim aici interviurile de angajare, evaluările, examenele orale[18].

Marketing, resurse umane și management performant într-un sector de top: magia. Bonus: vrăji la preț redus sau vrăji la pachet

Sintagma uzitată de Jeanne Favret-Saada pentru prestatorii de servicii în domeniul magiei / vrăjitoriei (cu variante punctuale: divinație erotică, chiromanție, terapeutică rituală, des-fermecare și dez-vrăjire) pare a fi una inspirată și, mai ales, actuală: „une affaires de sorcellerie”[19]; pe o piață dinamică, construită la intersecția cererii cu oferta, serviciile magice sunt cu adevărat o afacere profitabilă, iar prestatorii de servicii specifice nu doar că au o poziție și o imagine speciale, ci reușesc și să acumuleze capital, vizibil într-o situație materială privilegiată.

La fel ca acum câteva secole, vrăjitorul este ales după renume, după reputație[20], în situația unor „eșecuri succesive”[21], deși apelul la vrăjitorie înseamnă „să adopți un loc marginal, retras față de societate, de teama de a nu fi dezaprobat”[22], vrăjitoria fiind ceva ilicit.

Profilul standard al clientului care apelează azi la vrăjitoare se dovedește asemănător cu al clientului din vechime, demersul mizând pe aceeași situare securizată a omului în lume, „jinduită” și de gândirea țăranului, și de gândirea orășeanului. Hermeneutica magicului dezvăluie magia și vrăjitoria sub forma situațiilor de non-drept (într-o abordare de etnologie juridică); de fapt, situațiile de non-drept din mentalul creștin nu fac decât să traducă regulile juridice de natură magică din mentalul precreștin[23]; este vorba, de exemplu, despre situațiile de concubinaj, paternitatea copilului, fixarea graniței etc. Astăzi, în sectorul marketingului economic, „cererea de vrăjitorie” pe piață este foarte mare; paradoxal, societatea modernă este deopotrivă rațională și mistică, astfel încât vrăjitoria și satanismul, ocultismul și practicile ezoterice nu au dispărut deloc, ci reprezintă extensii, dezvoltări, reinventări ale practicilor populare.

[18] Pascal Lardellier, *op. cit.*, pp. 76-82.
[19] Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort et les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Editura Gallimard, Paris, 1977.
[20] Dominique Camus, *Puteri și practici vrăjitorești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*, traducere de Muguraș Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 72, p. 26, p. 53.
[21] Dominique Camus, *op. cit.*, p. 217 și urm.
[22] Dominique Camus, *op. cit.*, p. 217.
[23] Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studiu și eseuri de sociologie a sacrului*, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 176-177.

Ar mai trebui spus că mulți dintre acești actanți ai schemelor magico-rituale, alături de alți protagoniști ai unor episoade fantastice din mitologie, folclor, paranormal, au pătruns în cultura contemporană în poate cele mai dinamice sectoare ale sale: publicitatea sau, mai precis, reclama comercială și cinematografia. Este asigurat, astfel, marketingul sectorului de prestări de servicii magico-rituale, iar resursele umane sunt valorificate la maximum. Este de înțeles că, manageriat astfel, acest sector devine unul de top, atât ca vizibilitate, cât și ca realizare materială, financiară.

Nu ne rămâne decât să concluzionăm uzând de formula politicoasă dar persuasivă oferită de una din multele adrese electronice către care e orientat clientul român (devenit, iată, și în sectorul globalizat al magiei contemporane, un cetățean european), www.vrajitoare.eu: „Bine ați venit pe portalul oficial al vrăjitoarelor din România”!

Ar mai trebui spus că mulți dintre acești actanți ai schemelor magico-rituale, alături de alți protagoniști ai unor episoade fantastice din mitologie, folclor, paranormal, au pătruns în cultura contemporană în poate cele mai dinamice sectoare ale sale: publicitatea sau, mai precis, reclama comercială și cinematografia. Este asigurat, astfel, marketingul sectorului de prestări de servicii magico-rituale, iar resursele umane sunt valorificate la maximum. Este de înțeles că, manageriat astfel, acest sector devine unul de top, atât ca vizibilitate, cât și ca realizare materială, financiară.

Nu ne rămâne decât să concluzionăm uzând de formula politicoasă dar persuasivă oferită de una din multele adrese electronice către care e orientat clientul român (devenit, iată, și în sectorul globalizat al magiei contemporane, un cetățean european), www.vrajitoare.eu: „Bine ați venit pe portalul oficial al vrăjitoarelor din România”!

Capitolul 1

Trei pledoarii pentru o „dezvrăjire conjuncturală” și o „secularizare amiabilă”. Ieșirea din Biserică... în curtea ei

1.1. Între credință și raționalizare: raportarea omului modern la religia instituționalizată

De la *servul lui Dumnezeu* la *homo faber*

Lumea modernă și, deopotrivă, cea postmodernă, sunt traversate de mari dileme cărora cei mai harnici gânditori încearcă să le răspundă, ei fiind, deseori, depășiți în analizele sau previziunile lor de rapiditatea cu care evoluează – nu rareori în direcții total nebănuite – societatea contemporană. Unul dintre marile concepte care traversează științele actuale este cel de *globalizare*; altul, cel de *secularizare*. Ambele concepte necesită, mereu, noi și noi evaluări și resemantizări succesive, potrivit versatilității omului contemporan, ambele luând în discuție cele două axe pe care omul își marchează existența: cu divinitatea (oricum ar fi aceasta configurată în imaginarul său), și cu sine însuși.

Pentru cei mai mulți istorici, secularizarea este „procesul de diminuare a influenței sociale a religiei”[1], în urma căruia acest sistem își pierde treptat influența asupra celorlalte sfere ale vieții sociale, ce încep să funcționeze autonom, după o logică diferită de cea a religiei.

Conceptul de secularizare este utilizat pentru a desemna de o manieră globalã o recesiune a practicii religioase, „un reflux al religiei în societate, legat adesea de fenomenul modernității”[2].

O sinteză realizată cu mult spirit pedagogic[3], intitulată sugestiv *Omul contemporan în fața secularizării și a descreștinării*, pornește de la definirea

[1] Bryan Wilson, *Religia din perspectivă sociologică*, traducere de Dana Maria Străinu, Editura Trei, București, 2000, p. 96.

[2] Călin Săplăcan, „Secularizare și religie”, în *Journal for the Study of Religion and Ideologies*, nr. 5 / 2003, București, 2003, p. 119.

termenilor, susținând coincidența secularizării cu *descreștinarea, laicizarea* sau *desacralizarea*.

Istoric vorbind, dacă Renașterea era marcată de o religiozitate cosmică, a doua jumătate a secolului XVIII a însemnat punctul de plecare al unui nou tip de gândire, care a fost numită, ulterior, de filozofi, „gândire instrumentală", deoarece din acel moment, odată cu inventarea telescopului și noua vizualizare a lumii ca „mecanism", raportarea la real s-a făcut în termeni de „cuantificare", adică în aspecte măsurabile, cantitative, nu contemplative, simbolice sau mistice, ca până atunci, conducând la acel proces de *dezvrăjire* despre care vorbesc istoricii și filozofii. Trecerea de la gândirea contemplativă la gândirea instrumentală a marcat un parcurs lung, ale cărui efecte plenare – pozitive și negative – le vedem și resimțim astăzi, în contemporaneitate.

Una din primele etape ale secularizării a fost separarea Bisericii de Stat: în fapt, prima mișcare în favoarea acestei despărțiri a fost trecerea averilor Bisericii în administrarea Statului (se vorbește despre expropriere și „laicizarea" bunurilor și a titlurilor eclesiastice). Dar, dincolo de acest fapt istoric concret, material, secularizarea a configurat o paradigmă mult mai largă de reacții sociale și culturale (spirituale) în întreaga Europă.

Pentru spațiul românesc, procesul a debutat cu secularizarea averilor mănăstirești, prin reforma adoptată de Alexandru Ioan Cuza în 1863, în urma căreia proprietățile bisericilor și mănăstirilor „închinate" unor instituții religioase din străinătate erau trecute în proprietatea statului român nou format (este vorba de aproape un sfert din suprafața agricolă a țării, sub forma a peste 560 de moșii, și de 75 de astfel de mănăstiri „închinate"). A urmat un secol și jumătate de transformări ale raporturilor dintre biserică și statul român, secularizarea îmbrăcând mai ales forma laicizării spațiului public românesc și chiar a bisericii ortodoxe strămoșești. Regimul comunist a promovat o politică de secularizare manifestată mai ales la nivelul implementării unei viziuni laice sau chiar ateiste a concepției despre lume și viață; ulterior, perioada postdecembristă a adus în România o deschidere către Occidentul european, dar și o varietate de alternative sociale și economice care au determinat continuarea, într-o oarecare măsură, a dezinstituționalizării religioase și a descreștinării abordării cotidiene a vieții, sub impulsul elementelor capitaliste și a integrării europene, dar și o considerabilă creștere a puterii politice a Bisericii, dublată de o restructurare a mentalității religioase, cu diseminarea formelor de trăire pietală către o multitudine de opțiuni.

În context istoric european, treptat, Biserica nu s-a mai poziționat în raporturi de putere cu Statul, iar Statul nu a mai acceptat dominația instanțelor religioase. În modernitate, Statul garantează respectul libertății religioase individuale

[3] Caius Cuțaru, *Omul contemporan în fața secularizării și a descreștinării*, http://www.uab.ro/reviste_recunoscute/ reviste_teologie/nr2_2005/pagini/7cutaru.htm.

și sociale și reglementează clar limitele acestor libertăți în termeni juridici (statutul sectelor religioase), acceptând diversitatea și pluralitatea confesională prin încadrarea lor în cadre legislative bine precizate. O analiză coerentă a ceea ce s-a întâmplat în Europa modernă, postbelică, arată că, în timp ce în țările occidentale secularizarea a fost consecința unei evoluții istorice, în țările din fostul bloc comunist secularizarea a fost reglată de un scop politic și ideologic (ostilitatea regimurilor marxist-leniniste față de implicarea Bisericii în viața publică)[4].

A urmat un proces de „privatizare" a religiei, generată de apariția tehnicii și de dezvoltarea științelor, când religia nu mai este punctul de pornire în explicarea lumii, ci fiecare știință, în mod privat, poate aduce propriile contribuții la explicarea realului concret; acest lucru a dus la o diminuare a rolului religiei în înțelegerea și asumarea lumii și la o distanțare a indivizilor de principiile și practica bisericească.

Teoreticienii evoluției fenomenelor religioase au căzut de acord că principala sursă a secularizării poate fi identificată în apariția și dezvoltarea protestantismului și a principiilor și valorilor promovate de acesta, mai ales libertatea conștiinței fiecărui individ, în urma căreia individul nu a mai acceptat să se raporteze principiilor religioase moștenite istoric, ci a tins spre o anume libertate religioasă. Alăturăm opiniilor acestora și pe cea a lui H.-R. Patapievici, care, vorbind despre efectele principiilor metafizice protestante, aplicate în mod sistematic societății europene moderne, conchide că „omul modern este în mod natural protestant"[5]. Conduita morală a protestantismului trebuie corelată cu progresele masive ale tehnologiei și științei, cu industrializarea și urbanizarea, cu formarea statelor-națiune și fondarea naționalismului modern și, desigur, cu doctrina marxistă, impusă în multe țări europene, generatoare, indubitabil, de atitudini secularizante.

Într-o lume secularizată, omul este interesat mai mult de cotidian, decât de postexistență; secularizarea presupune o fractură între Biserică și societate, iar individul își trăiește propria viață în mod privat, fără să se mai raporteze la valorile sacre; în modernitate se poate constata o scădere a importanței religiei şi un regres al eclezialității: „procesul de secularizare se va accelera în secolul al XVIII-lea şi va ajunge la apogeu în secolul al XIX-lea şi al XX-lea. Acum, procesul de secularizare se va constitui ca atitudine mentală şi existențială bine determinată, iar această realitate va purta numele de secularism. Omul nu numai că se eliberează acum de sub tutela Bisericii pentru a se declara autonom în fața lui Dumnezeu, dar se şi impune ca absolut, îl neagă pe Dumnezeu şi pretinde să i se substituie. Se crede pe el însuşi ca punct de referință al oricărui lucru, ca arbitru al binelui şi răului. Procesul de secularizare provoacă o deplasare a centrului

[4] Călin Săplăcan, *op. cit.*, p. 119.

[5] H.-R. Patapievici, *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă"*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

de gravitație al vieții de la Dumnezeu la om. În centrul existenței nu mai stă Dumnezeu, ci omul, adică se petrece translația de la teocentrism la antropocentrism". Similar spus: în ultimele două secole, prin secularizare, „omul modern occidental îşi sustrage influenței Bisericii propria gândire, propria activitate şi propria viață, pentru a-şi afirma propria autonomie"[6].

Dacă civilizația creştină l-a raportat pe om întotdeauna la Dumnezeu, extrăgându-și normele morale şi principiile din Sfânta Scriptură şi din Tradiția creştină, civilizația tehnică îl raportează pe om la propriile sale sentimente şi la existența socială și culturală din momentul respectiv. Comportamentul omului aparținător civilizației tehnice se fundamentează pe aşa-numitul „cod rațional" şi are în vedere satisfacerea unor nevoi imediate: „de aceea, civilizația creştină are un caracter profund eshatologic, pe când civilizația tehnică este strict orientată spre prezent, spre lumea de aici"[7].

Civilizația tehnică secularizată porneşte de la premisa că omenirea poate trăi şi fără Dumnezeu sau fără acel Dumnezeu propovăduit de Biserică. În acelaşi timp, secularizarea presupune, ca o consecință inevitabilă, descreştinarea lumii: în măsura în care dispare forța integratoare a Bisericii, se clatină şi orientarea de până acum a societății, împreună cu valorile creştine păstrate în şi prin Biserică.

Tinzând către scoaterea omului de sub tutela Bisericii, „secularizarea cuprinde pe lângă un aspect instituțional şi juridic, un aspect cultural ce se manifestă prin următoarele trăsături: emanciparea reprezentărilor colective față de toate referințele religioase; constituirea de învățături independente față de religie; autonomizarea conştiinței şi a comportamentului indivizilor față de prescripțiile religioase"[8].

Într-o mare măsură, așa cum aminteam anterior, originile manifestărilor implicate în procesul amplu de secularizare trebuie căutate în la fel de amplul proces de *raționalizare* a societății occidentale, de trecere a oricăror experiențe prin filtrul rațiunii. Într-o analiză sociologică bine documentată, Max Weber emitea teoria conform căreia omul societății occidentale moderne este un ins rațional, chiar cu o raționalitate dusă la extrem, denumită „raționalitate formală", judecând lumea în termeni de eficiență, previzibilitate, control social, tehnologie maximă, fapt ce a condus la fundamentarea unui tip de societate bazată pe management științific și pe birocrație, dar, în subsidiar, și pe o anume ineficiență, pe costuri mari pentru orice proces, pe un tip iluzoriu de distracție și destindere și pe o calitate de multe ori falsă a serviciilor și produselor.

[6] Caius Cuțaru, *op. cit.*
[7] Caius Cuțaru, *op. cit.*
[8] Caius Cuțaru, *op. cit.*

Cu un pragmatism rece, dar și cu multă inspirație, sociologul american George Ritzer preia aceste teze și lansează un concept extrem de plastic, cel de „macdonaldizare a societății", ca fundament al lumii occidentale moderne, a cărei funcționare ar avea, potrivit sociologului, caracteristici copiate din managementul fast food-urilor americane de tip Mc Donald's; modul de funcționare al rețelei de restaurante cu servire rapidă reflectă, la scară mică, mecanismele de funcționare ale societății occidentale, la scară mare: un mare nivel de control social, previzibilitate maximă, obedienta consumatorilor. Comportamentul clienților acestor lanțuri de fast food-uri este cel dictat de managerii care au gândit funcționarea acestuia: mănâncă repede ceea ce li se oferă și pleacă, fără să converseze, fără să socializeze, fără să aibă vreo clipă sentimentele pe care o masă tradițională în familie le poate oferi (sensibilitate, camaraderie, sprijin familial, ospitalitate față de musafiri, respect față de șeful familiei etc., adică toate caracteristicile comportamentului uman în cazul comunității tradiționale). Totul este o imensă linie industrială de montaj care seamănă cu mecanizarea, industrializarea și cibernetizarea societății de consum occidentale.

Critica dură a societății moderne hiper-raționalizate pornește de la radiografierea principiile de tip Mac Donald's: meniu standardizat (de la gramajul produselor până la ambalaj), angajați cu un comportament standardizat (pornind chiar de la uniforma identică pentru toate țările), clienți standardizați (grupul-țintă este foarte precis structurat); eficiență maximă, care a atins ultimul său punct prin crearea *drive-in*-urilor, când poti mânca și conduce în același timp; calculabilitate, legată de timpul mic în care produsul standard este pus în tava clientului iar previzibilitatea este dată de garanția faptului că pe tot întinsul globului pământesc produsele și serviciile, ba chiar și organizarea interiorului, ținuta lucrătorilor sau muzica ambientală sunt aceleași, indiferent de loc. Paradigmele managementului și marketingului de tip Mac Donald's, cu eficientizarea continuă a operațiunilor, folosirea unor tehnologii non-umane cât mai mult posibil, deservirea unui foarte mare număr de consumatori pe întreg globul, rapid, uniform, previzibil, eficient – se extind într-o măsură tot mai mare în alte domenii: sănătate, servicii, distracție și divertisment, comunicare, educație.

Exemplele din societatea actuală cotidiană sunt multiple: casele standardizate – prin construcția blocurilor (blocuri din prefabricate, cu proiecte identice, care conduc la cartiere identice) sau impunerea anumitor standarde de construcție, toate acestea ducând spre ștergerea memoriei locuirii; băncile și instituțiiile financiare cu emitere de carduri, cu operațiuni eficiente și rapide de plată sau transfer, cu credite bazate pe previzibilitate și pe evaluarea precisă a riscurilor (unde indicatorii de solvabilitate de tip profesie, avere, potențial, viață personală sunt mărci clare ale dezumanizării); textele-grile din sistemul de examene din educație, care standardizează studenții și îi fac să „încapă" în tipare prestabilite; partidele politice, care își desemnează candidații după „cota de piață", și nu după

calitățile personale; creșterea animalelor în complexe imense în care animalele sunt identice și nu văd niciodată lumina soarelui; se ajunge chiar la anumite forme patologice ale standardizării: standardele create în orice domeniu al dezvoltării europene de sistemul ISO; controlul sarcinii femeilor sau posibilitatea de a avea copii la orice vârstă; vaccinarea, pentru controlul bolilor previzibile și standardizate etc.

Într-o măsură foarte mare, modernitatea construiește un postament rațional, pe care se transformă mai întâi societatea occidentală, iar apoi, prin procese de largă globalizare, tot mapamondul, fapt vizibil în apariția și dezvoltarea capitalismului modern agresiv, cu finalitate în profit, nu în subzistență, și într-o preocupare continuă pentru inovarea tehnologică și promovarea masivă a laicului.

Max Weber a introdus în analiza fenomenului de raționalizare-globalizare-secularizare un termen care a făcut carieră în lumea științelor sociale, pentru a descrie caracterul societățiimodernizate, secularizate, unde înțelegerea științifică este mai apreciată decât simpla credință. El a vorbit despre „dezvrăjirea lumii" (apoi, în franceză, „desenchantement"), definind prin acest termen o stare proprie modernității, în care magia și religia (în forma sa tradițională) nu mai sunt necesare în calitatea lor de „tehnici ale mântuirii", iar raportarea omului la sacru s-a alterat semnificativ față de credința inițială a acestuia în divinitate, ca forță generatoare a universului.

Astfel, dezvrăjirea lumii este consecința dominanței raționalității asupra societății, în detrimentul trăirilor religioase sau, cel puțin, spirituale, așa cum spunea sociologul american citat mai sus: "una dintre cele mai generale teze ale lui Max Weber este aceea că, datorită raționalizării, lumea occidentală este din ce în ce mai dezvrăjită. Elementele magice ale gândirii, care caracterizau societățile mai puțin raționalizate au dispărut. Astfel, în loc de o lume dominată de farmec, magie, mistere, avem o lume în care totul este clar, logic şi standardizat"[9]. Urmarea construirii unei astfel de societăți raționalizate până la extrem a fost o robotizare treptată a indivizilor: „ei trebuie să îndeplinească sarcinile în modul prescris de organizație (…), luând decizii puține sau chiar deloc; oamenii încep să se comporte ca niște roboți umani sau precum calculatoarele"[10].

Mircea Vulcănescu preia teza weberiană și descrie societatea modernă occidentală prin stăpânirea lui *homo sapiens* de către *homo faber*, ca o consecință a prevalenței acțiunii asupra contemplației; *homo faber* este considerat de Vulcănescu un prototip al omului american, omul civilizației materiale, al confortului, omul standard al civilizației moderne: „un om haotic, care a pierdut cu totul sensul vieții interioare şi al celei de exterior. Un om în care lumea din afară

[9] George Ritzer, *Macdonaldizarea societății*, traducere de Victoria Vuşcan şi Dan Flonta, Editura Comunicare. ro, Bucureşti, 2003, p. 126.
[10] George Ritzer, *op. cit.*, p. 35.

a pătruns ca valul mării într-un vas spart. Un om care şi-a automatizat toate funcțiunile sociale şi vitale încadrându-se maşinii, un om care – în general – nu mai gândeşte, ci numai execută o serie de reflexe şi deprinderi, tot fluxul activității sale sufleteşti consumându-se cu înfrânarea sau intensificarea acestor automatisme în raport cu variațiile mediului exterior"[11].

Nimic din modelul comunitar al societății tradiționale nu mai rezistă modernismului: „comunitatea indivizilor nu mai are realitate, nici substanțe unitare, ci e numai un ansamblu de *relații* interindividuale. Fiecare rămâne *străin* de ceilalți; dar se poate întâlni cu ceilalți pentru conlucrare. Ceea ce e unuia scop, poate fi altuia mijloc. Unul poate folosi pe celălalt. Totul devine astfel mijlocire, negoț şi instrument. Nu mai e scop absolut. Etica devine economie. Şi mijlocul prin excelență, mijlocul în sine, sensul instrumental în care se concretizează toate aceste relații posbile e banul. El e puterea care uneşte, care leagă întâlnirea unui om cu altul şi conlucrarea lor"[12].

Raționalizarea la extrem a condus, printre altele și la o supradimensionare a conceptului de putere: putere economică, putere politică, putere administrativă, toate conducând spre puterea financiară, spre bogăție, în detrimentul net al acelei bogății spirituale despre care vorbeau epoci anterioare: "*Bogăția*, ideal suprem al omului ahtiat să smulgă vieții cât mai multă şi cât mai intensă bucurie pământească, în scurtul răgaz îngăduit omului pentru asta. *Puterea*, care e mijlocul de a dobândi bogăția. *Iscusința, gâlceava, bănuiala, ne-ndurarea, lauda de sine*, care sunt sculele cu care dobândeşti puterea şi cu care o ții atunci când ai dobândit-o, *alcătuiesc valorile esențiale ale codului moral modern*, chiar atunci când ipocrizia le drapează-n altele, aparent potrivnice"[13].

Relația dintre Stat și Biserică este pusă pe bazele aceleiași raționalizări, a credinței de data aceasta, care a condus la transformarea religiei în viață morală: „Biserica se încearcă a fi despărțită de viața ei tainică, transformându-se într-un instrument de moralizare a vieții sociale, într-o anexă a mijloacelor de menținere a ordinii în stat. Prin aceasta însă, biserica încetează de a fi biserică şi se transformă în societate anonimă"[14]. Statul nu mai pricepe rostul Bisericii, uitând legătura tainică a acesteia cu Duhul sau Spiritul Sfânt și, deci, facilitarea legăturii individului cu divinitatea, ci se raportează doar tehnic la ea; pentru stat, preotul este un funcționar obişnuit, iar viața religioasă este viață morală.

Sociologia actuală acreditează ideea că, dacă pornim de la premisa că secularizarea, ca proces istoric și moral, înseamnă îndepărtarea omului de

[11] Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion"*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2003, pp. 251-252.
[12] Mircea Vulcănescu, *Bunul Dumnezeu cotidian. Studii despre religie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 74.
[13] Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 77.
[14] Mircea Vulcănescu, *op. cit.*, p. 354.

Dumnezeu și detașarea de orice instituție cu caracter religios, mutațiile generate de secularizare / laicizare se pot vedea în plan social: societatea modernă, nemaifiind condusă de Biserică, este condusă de Stat, instituția care, prin ramificațiile sale, a luat, practic, locul Bisericii. Rezultatul este vizibil la nivelul politicilor statului în societatea modernă occidentală sau în cea nord-euopeană unde implicarea statului în sistemul de asistență socială, sub toate aspectele acestuia, este maximă; tot sociologic vorbind, o analiză a societății europene face vizibil faptul că modernitatea promovează individualismul, dezvoltarea științelor și capitalismul (privatizarea), în defavoarea unor valori morale sau religioase și a religiei în sine.

Tot modernitatea este cea care a schimbat decisiv rolul și locul femeii în societate și familie, acordându-i o tot mai mare vizibilitate în spațiul economic, al informațiilor sau al serviciilor, în detrimentului rolului tradițional jucat în economia familiei. Instituția familiei a avut mult de suferit în urma acestei mutații, aducând o creștere exponențială a ratei divorțurilor sau o scădere la fel de drastică a numărului de copii din familie, în paralel cu o mare devalorizare a instituției căsătoriei, ce tinde să devină facultativă în fața promovării concubinajului oficial (chiar legalizat în unele țări). Urmarea acestor mutații argumentează teza potrivit căreia societatea modernă secularizată fundamentează un nou tip de familie și de relații familiale, cu semnificații diferite de cele acceptate de tradiția creștină.

Nuanțe: *mai puțin religios* versus *religios în alt mod*

Pe de altă parte, toate aceste considerații trebuie nuanțate, însă, în cazul continentului nord-american, unde modernitatea, industrializarea, globalizarea și progresul social nu sunt neapărat corelate cu secularizarea, dat fiind faptul că statisticile arată că 40% din americani fac parte dintr-o comunitate religioasă și se consideră practicanți religioși.

Altfel spus, dacă socotim că religia este, în fapt, o modalitate de raportare a naturalului la supranatural printr-un set de idei și un complex de practici, atunci caracterul religios al omului modern poate fi pus doar nuanțat sub semnul întrebării, pentru că modernitatea nu aduce cu sine ateismul, ci disiparea credințelor în supranatural într-o paletă largă de abordări; iar dacă admitem că pluralismul religios, propriu modernității, globalizării și occidentalizării contribuie la vitalizarea vieții religioase (așa cum sugerează multe studii sociologice și etnologice efectuate pe diferite arealuri din România, unde se arată că, statistic vorbind, numărul de locuitori care au trecut la o religie neoprotestantă și sunt practicanți curenți ai acestor religii este mai mare decât numărul de ortodocși sau catolici din localitate, care se declară astfel, dar care frecventează foarte rar biserica), atunci înseamnă că efectele secularizării nu se pot detecta în mod direct

în practica religioasă; teoriile secularizării promovează ideea că religia se retrage treptat din fața modernității, fapt anulat însă de pluralismul religios propriu modernității, care, paradoxal, vitalizează religia, demonstrând că modernitatea și secularizarea nu pot fi puse întotdeauna în ordinea de dependență susținută de majoritatea exegeților fenomenelor moral-creștine.

Revenind la analizele critice ale secularizării, reamintim că secularizarea reprezintă, în ultimă instanță, deplasarea accentului și a orientării în raportarea omului la lumea înconjurătoare de la divin la lumea reală, ca fiind singura realitate perceptibilă. În aceste condiții, se consideră că secularizarea cumulează trei aspecte: descreșterea fenomenelor și a stării de religiozitate, diminuarea semnificației religiei și o adaptare a religiei la ideile modernității, vizibile în scăderea indicatorilor sentimentului religios și a indicatorilor credinței (declinul credințelor și practicilor religioase dar și marginalizarea religiosului în sfera privată).

Pe de altă parte, istoricii atrag atenția că nu trebuie să vedem secularizarea ca pe un proces brusc, ca o ruptură între iluminism și modernitate, dat fiind faptul că există o serie de atestări istorice care susțin ideea că nici înainte de secolul XIX societatea europeană nu era complet religioasă (se fac unele exagerări în privința virtualei existențe a unei societăți masiv religioase, înainte de secolul XIX și una complet și brusc ne-religioasă, a secolelor XX și XXI, fapt infirmat de date istorice).

Apoi, dacă privim secularizarea ca pe o diseminare a experiențelor spirituale de tip religios, atunci se poate susține doar activarea unui proces de transformare a percepțiilor, credințelor și obiceiurilor religioase sau socio-religioase, și nu neapărat un declin al religiei, luat grosso modo. Sociologii francezi se întrebă dacă nu cumva omul modern european nu este „doar religios într-un alt mod”, și nu „mai puțin religios”. Desigur, dacă privim fenomenul secularizării la nivelul Europei occidentale, declinul practicilor religioase și a încrederii cetățeanului în instituția bisericii evocă un declin evident, dar dacă privim problema global, la nivelul tuturor statelor europene și a continentului american, această afirmație trebuie cel puțin nuanțată.

Nu este mai puțin adevărat faptul că societatea occidentală europeană actuală se confruntă cu grave probleme de nivel global, manifestate în crize aproape concomitente: criza economică și financiară mondială (care a condus la mutații sociale grave: creșterea șomajului sau mobilitatea mare a forței de muncă), criza politică (punerea Uniunii Europene sub semnul întrebării), criza ecologică (manifestată în poluarea fără precedent, în încălzirea globală sau în calamități numeroase), criza de ordin moral (mai ales de ordin identitar, dar și de răsturnare a valorilor) și este dificil de decelat gradul de interdependență între această criză generalizată și secularizare.

Dintr-o altă perspectivă, este riscant să afirmăm tranșant că religia a dispărut sub presiunea modernității, dacă observăm multitudinea de forme religioase

sub care se prezintă, mergând de la tehnici ancestrale sau tradiționale magico-religioase de relaționare cu divinul până la tehnici rafinate și sofisticate create în context urban. Tot mai mulți exegeți ai procesului de secularizare atrag atenția asupra relației tot mai puțin valoroase dintre religie și cultură, chiar cu o secularizare a întregului sistem de cultură, dar și asupra incapacității bisericilor tradiționale de a se adapta noilor nevoi ale modernității și de a găsi noi forme de convingere, de persuasiune a maselor.

În concluzie, în astfel de condiții, se vorbește tot mai mult despre o pistă falsă pe care merg cei care postulează declinul religiei, despre un „mit" (doar) al declinului religiei sau chiar despre o imensă greșeală a celor care susțin dispariția supranaturalului în fața industrializării și cibernetizării profunde a societății actuale.

Devine tot mai limpede faptul că omul are nevoie de religie și magie, de supranatural, de divinitate și de credință într-o instanță superioară, iar întrebarea care se pune este dacă nu cumva omul comunității moderne este chiar mai avid de supranatural decât până acum, iar definițiile secularizării trebuie reevaluate, în sensul că, în mileniul trei, acest proces nu mai înseamnă, punctual, declinul religiei, ci un demers istoric de legitimare a noilor forme religioase, un proces de schimbare a relațiilor dintre religie și societatea modernă.

1.2. Libertate religioasă / fundamentalism religios: efecte ale „dezvrăjirii" lumii în societatea modernă

Câteva articulări teoretice necesare: secularizare, modernitate și postmodernism, dezvrăjire

Procesele continue și profunde de secularizare, raționalizare, industrializare, globalizare și cibernetizare pe care le traversează în ultimii ani lumea modernă și-au pus masiv amprenta pe modelul unui *om modern*, deseori pus sub lupă de filozofi și sociologi pentru excesele sale de uniformizare și robotizare.

Ca orice fenomen determinant al societății, în ordine istorică, secularizarea și trecerea de la teocentrism la antropocentrism a suscitat abordări multifațetate, de la acceptarea și critica fenomenului, până la negarea lui. Pornind de la unii istorici ai religiilor care susțin că nu se poate vorbi de un *moment zero* sau de o *epocă de aur* a religiozității (deci este dificil să demonstrăm eficient scăderea fenomenului de religiozitate dacă nu îl putem raporta clar și precis la un reper istoric), concluzia la care aderă tot mai mulți sociologi ai religiilor este aceea că fenomenul religios nu dispare niciodată, ci doar se poate constata o disoluție a instituțiilor acestuia și o glisare a raportării individului la instituțiile religioase, cu re-discutarea unor raporturi între: religie și națiune / naționalitate; religie și

ideologie / teză politică; religie și societate / stat. Este cert că secularizarea și modernitatea (globalizarea / informatizarea / raționalizarea) se găsesc într-un raport de interdependență și interdeterminare, dar este dificil de spus dacă secularizarea este un efect al modernității sau invers.

Faptul cultural-istoric asupra cărora exegeții au căzut de acord este acela că secularizarea și modernitatea sunt generate de un profund proces de raționalizare, inițiat de diminuarea caracterului sacru al percepției realității și de intensificarea caracterului pragmatic, tehnic, rațional, cauzal al acesteia, fapt care a avut efecte și în percepția instituțiilor (Biserica, in ipostaza sa de instituție, nu mai este creație divină, cum susținea religia, ci este o ipostază a acțiunii statului, deci o construcție generată de om).

Odată cu privatizarea religiei, se înregistrează și o micșorare a prestigiului instituției bisericești, iar omul este tot mai preocupat de problemele cotidianului, masiv desacralizate, și nu de formele ordonatoare ale supranaturalului. Laicizarea, concretizată în separarea Bisericii de Stat, presupune o distanțare a individului de biserică, dar și o distanțare a bisericii față de individ, atunci când instituțiile religioase nu mai pot satisface nevoile omului modern, prin neadaptarea discursului lor la ritmul schimbărilor contemporane. Toate aceste procese au ca efecte concrete rediscutarea existenței vieții de apoi, a binomului rai-iad și a relevanței acestuia pentru viața pământeană, schimbarea raportului între creștinii practicanți și nepracticanți, multiplicarea credințelor religioase și orientarea lor către diferite culte, ordine, secte etc. (se vorbește despre pluralismul religios, ca efect al secularizării).

Așa cum aminteam în capitolul anterior, Max Weber vorbea despre societatea modernă ca despre o entitate bazată pe o raționalitate dusă la extrem, raționalitate ce a făcut inutile „mecanismele mântuirii" și a generat „dezvrăjirea lumii", o stare proprie modernității. De la Max Weber la Marcel Gauchet și după acesta, interpretarea *modernității* ca *dezvrăjire* cunoaşte o istorie remarcabilă. Am vorbit deja despre critica adusă societății moderne de sociologul american George Ritzer, care asemăna funcționarea societății contemporane cu cea a unui fast food american, lansând termenul de „macdonaldizare a societății" sau despre Mircea Vulcănescu și „homo faber", omul haotic al timpului contemporan, ce a înlocuit contemplația cu acțiunea.

Urmarea unui mod de viață bazat excesiv de mult pe raționalizare conduce, implacabil, la o stare de alienare,ca ultim efect al modernității, în viziunea lui Mircea Vulcănescu: „Omul setos de existență concretă şi dispunând de putere ca mijloc de a dobândi, însă lipsit de vedenia unei ierarhii stabile de valori deosebite de propria lui făptuire şi care să se impună acesteia, se risipeşte în

faptă, pierzând astfel putința de a se mai bucura de existența posedată: «îngerul învârte piatra de moară»"[15].

Despre această alienare a omului modern vorbesc deopotrivă sociologii, antropologii, criticii literari și de artă sau cercetătorii din zona istoriei religiei și istoria mentalităților. Se vorbește despre alienarea omului modern, rupt de rădăcini și tradiții, rod al globalizării și mobilității forței de muncă la nivel macrogeografic, ce caută, sub varii forme și formule, echilibrul moral pierdut odată cu ruperea de comunitatea tradițională; se vorbește, apoi, despre relativismul epocii moderne și postmoderne, în care individul nu are un adevăr absolut în care să creadă (așa cum avea omul medieval, încrâncenat în credința sa); omul postmodern nu își asumă nimic definitiv, ci caută mereu „oferte": crede, de exemplu, că Dumnezeu este doar o ipoteză, că viața de apoi este, poate, o aberație și că singura care contează este plăcerea proprie.

Simplificând, se poate spune că secularizarea este o consecință firească a globalizării și urbanizării, dar și a chiar evoluției religiei creștine și este specifică Occidentului creștin, mai bine zis protestant, și doar ulterior exportată și în Estul european ortodox; secularizarea nu înseamnă o negare a religiei ci doar o privatizare a ei, în contextul orașului modern (secularizarea cunoscând cotele cele mai înalte în mediul urban, nu în cel rural).

Ironia sorții face ca, în ciuda extraordinarului avans al tehnicilor de comunicare, omul să se simtă singur. O dovadă concretă este praxisul medical: în ultima perioadă se înregistrează creșteri spectaculoase ale numărul neorologilor, psihologilor și psihiatrilor, care nu mai pridídesc să trateze bolnavi de depresie, de singurătate, de alienare, de tulburări mentale generate de lipsa de socializare și comunicare reală, de izolare. De altfel, Marshall Mc Luhan avertizase încă din anii '80 că „valul" comunicării electronice interplanetare va conduce, paradoxal, la izolarea indivizilor, nu la socializarea lor, generată de abolirea pe scară largă a comunicării *face to face* și înlocuirea omului cu un partener de discuții infinit: calculatorul personal.

Ceea ce se petrece în micro-universul locuinței, poate fi extrapolat la nivelul orașului, construit ca aglomerare urbană: un furnizor de imagini și sunete care nu încurajează deloc comunicarea personală și fundamentarea comunității pe bazele societății tradiționale. Fenomene precum moblitatea extremă a pieței de muncă și afaceri sau pur și simplu mobilitatea turistică, alături de consumismul / consumerismul dus la maxim, generator al societății de consum, dar și ruptura între generații, celibatul (frecvent astăzi ca mod de viață), alături de fenomenele ample de emancipare a femeii sunt alte ipostaze ale unei modernități excesiv rațională. Urmarea tuturor acestor modificări sociale și economice

[15] Mircea Vulcănescu, *Bunul Dumnezeu cotidian. Studii despre religie*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 74.

este vizibilă în alienare, dizolvarea personalității, cinism, stări labile ale conștiinței personale și de grup, derută.

Max Weber și alți sociologi ai religiei amendau dezvrăjirea lumii pentru excesul de raționalitate, adică dispariția religiei, magiei și inefabilului dintr-o lume dominată de uniformizare, logică și tehnică. Dar omul contemporan pare să nu renunțe atât de ușor la raportarea la supranatural, sub multiple forme: setea de oniric și magic este vizibilă în succesul unor producții cinematografice recente precum seria *Harry Potter* sau *Stăpânul inelelor* sau în succesul unor produse ale industriei irealului, cum ar fi lumea virtuală a platformelor de internet, cinematografia 3D, parcurile tematice care exaltă o falsă experiență, un divertisment trucat (ca în parcurile *Disney* europene sau americane, care sunt un soi de macdonaldizare a divertismentului și distracției), dar care vin să suplinească, oarecum, „vraja" lumii premoderne.

Raporturile omului modern și postmodern cu divinitatea, religia / magia, biserica și credința; disoluția formelor

O viziune pesimistă asupra modernității și formei actualizate a acesteia – postmodernitatea – aduce Horea-Roman Patapievici, în *Omul recent*, demers definit chiar de autor ca „o pledoarie pentru redescoperirea rădăcinilor religioase ale prezenței omului în lume şi o tentativă de a regândi omul modern din perspectiva unității sale premoderne"[16]. Pentru Patapievici, „modernitatea înseamnă inversarea atributelor tari a ceea ce până atunci fusese considerat superior – divinul este înlocuit cu seria indefinită a tuturor substitutelor materiale imaginabile; (...) modernitatea înseamnă înlocuirea substanțelor construite conceptual după modelul spațiului cu noțiunile care sunt construite conceptual după modelul timpului. Modernitatea admite două clase de definiții: clasa definițiilor esențiale, prin trăsături proprii (de tip: modernitatea este rațiunea + capitalismul + individualismul protestant + noua concepție despre stat + spiritul ştiințific + etc.); şi clasa definițiilor autoreferențiale, care conțin timpul în definiția lor (de tip: modern este omul pentru care faptul de a fi modern constituie în sine o valoare). (...) Sunt, de aceea, două tipuri de modernitate: modernitatea clasică, în care definițiile esențiale încă mai sunt preponderente; şi modernitatea recentă (sau postmodernitate), în care definițiile autoreferențiale de tip temporal au devenit precumpănitoare"[17].

Mai departe, volumul prezintă o critică a modernității, văzută ca o exacerbare de putere, tehnică și individualism și ca o îndepărtare de religie: „Toate trăsăturile dominante şi definitorii ale modernității (rațiune, capitalism, spirit ştiințific etc.) au capacitatea, mai mult decât oricare trăsături corespondente ale

[16] Horea-Roman Patapievici, *Omul recent: o critică a modernității din perspectiva întrebării: Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?*, Editura Humanitas, București, 2002, p. 6.
[17] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, pp. 7-9.

tradiției, de a spori indefinit puterea celui care le mânuieşte, întrebuințează ori posedă (...). Corolar: modernitatea este ieşirea din orice religie. Cheia ieşirii din modernitate este redescoperirea Invizibilului. Invizibilul nu poate fi redescoperit decât prin recuperarea discernământului. Discernământul nu poate fi recuperat decât printr-o experiență religioasă; (...) concluzia criticii mele este că nu modernitatea este rea, rea este transformarea ei într-un orizont lipsit de alternativă al vieții noastre"[18].

Omul modern este ancorat într-o temporalitate agresivă, uitând să trăiască interior din cauza grabei și a preocupării de fi mereu în ton cu timpurile, cu progresul, cu moda; acest imperativ îl face să se îndepărteze de tradiție, de religie, de trăirea interioară: „Modern eşti numai atâta timp cât te afli pe creasta timpului. Imediat ce ai alunecat sub coama valului devii premodern. Căci a fi modern înseamnă a fi mereu identic cu ultimul moment al timpului, a fi cel mai avansat, cel mai nou, cel mai recent. În sens radical, a fi modern înseamnă a fi mereu mai recent. După ce a abandonat reziduurile substanțialiste ale trecutului, modernitatea a ajuns să nu mai aibă alt conținut decât ultimul eveniment, cea mai recentă realizare – cu o singură condiție: să fi înlocuit deja orice spațialitate cu temporalitatea"[19], iar postmodernitatea nu este altceva decât aprofundarea modernității, modernitatea şi mai agresivă.Postmodernismul nu este decât o formă exacerbată de modernitate, o radicalizare a modernismului, iar omul recent este insul care și-a pierdut spiritualitatea, începând să se asemene cu un *animal confortabil educat*, iar acest om comod și materialist[20] este cel care reprezintă adevărata amenințare pentru desăvârşirea lui însuși ca individ.

Omul recent, omul postmodernității, și-a pierdut reperele și trăiește oarecum suspendat în timp, ca un ins lipsit de valoare: „Oamenii de azi sunt cei mai bine hrăniți, cei mai prosperi, cei mai liberi (sub raportul deplasării în spațiu) pe care i-a cunoscut umanitatea. În același timp, sunt oamenii cei mai slabi de înger, cei mai dependenți de confort și de consum, cei mai aserviți bunului plac al liberului arbitru, cei mai puțin autonomi în judecățile lor, cei mai gregari (față de Stat), pe care i-a cunoscut vreodată umanitatea. Întotdeauna s-a spus despre ei că sunt noi, că sunt înnoiți. Cântăriți, sunt însă prea lejeri. Evaluați, sunt de tot greoi. Fragmentele pe care le-am cules în cartea de față pleacă de la constatarea că oamenii pe care îi produce într-un ritm industrial modernitatea, care și-a ieșit din propria ne-măsură, nu sunt cu adevărat nici noi, nici înnoiți: sunt, asemeni conservelor cu data de expirare pe etichetă, doar recenți... Omul recent este omul care, oricât timp ar trece peste el și oricâtă vreme l-ar șlefui, tot rudimentar rămâne. Pentru că acest tip uman nu se mai poate sprijini pe existența vreunui suflet, nici

[18] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, pp. 14-16.
[19] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, p. 114.
[20] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, pp. 136-137.

al lui și nici al lumii, el nu mai are resursele de a întemeia nici tradiții și nici măcar datini. (...) De ce? Pentru că și-a pierdut prezența"[21].

Frazele lui Patapievici sunt, deseori, sentențioase și vestesc incoerența și versatilitatea lumii recente față de lumea stabilă și coerentă din zorii umanității: „Seria anticã: adunarea cetățenilor (corp politic), spațiu public, exterioritate, spațiu. Seria modernilor: schimb comercial, piațã liberã (fãrã corp politic, care este consumat pânã la exhaustiune de „corpul economic"), interioritate, spațiu privat, timp"[22]. În astfel de condiții, postmodernismul este un efect post-traumatic al modernității iar discursul postmodern încurajează: dispersia, reducerea la accident, fragmentarea, transformarea tuturor substanțelor în simulacru.

Toate aceste manifestări sunt cauza unei imposibilități a omului recent de a se sprijini pe existența unei Ființe supranaturale. Este nevoie de discernământ – „Discernământul este facultatea de a decide, în condiții de incomensurabilitate a criteriilor, atât valoarea relativă a paradigmelor incomensurabile, cât şi dezirabilitatea teoriilor morale bazate pe acestea"[23] și de o revalorificare a tradiției și a religiei. Identitatea omului tradițional era definită de realitățile în care acesta credea şi cărora le datora propria-i existență. Omul avea un stăpân, o religie, un nume şi făcea parte dintr-un popor. „Societatea în care credința creştină s-a răcit sau chiar a murit, se transformă într-o lume esențial văduvă, pentru că a pierdut elementul esențial care-l avea: tradiția creştină"[24].

Concluzia vine firesc: „nu modernitatea trebuie schimbată, ci ideea greşită că modernității trebuie să-i subordonăm totul, inclusiv acea exigență interioară pe care, din cea mai adâncă vechime, toți oamenii o numesc Dumnezeu"[25]. Comparativ cu alte epoci, omul modern își practicã religia ca pe un viciu, în spatiul privat, uitând că argumentul împotriva degradării progresive a timpului este omniprezența lui Dumnezeu, prin care se elimină posibilitatea degradării temporale. Pentru o astfel de filozofie, secularizarea nu este doar exproprierea bunurilor Bisericii, ci un lung proces în care credința și bisericile s-au lăsat confiscate din interior, identificându-se cu statul sau cel puțin dorind să fie declarate de acesta instrumente oficiale de putere, canalizându-și, deseori, influența spirituală pentru obținerea puterii materiale. Creştinismul și-a pierdut într-o mare măsură suportul instituțional, cultural și sociologic; abia o recuperare a acestuia ar însemna o revalorificare a Bisericii și o primenire a omului recent.

Filozofii moderni vorbesc tot mai mult despre această alienare a omului contemporan, generată de pierderea reperelor creștine și de raportarea excesivă la dezvoltarea extrem de alertă a mijloacelor tehnico-științifice. „Eliberată" de creşti-

[21] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, p. 20.
[22] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, p. 58.
[23] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, p. 250.
[24] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, p. 87.
[25] Horea-Roman Patapievici, *op. cit.*, p. 18.

nism, societatea modernă actuală nu are, potrivit teoreticienilor, o ideologie religioasă dominantă și unificatoare[26]. Religia a devenit un sector al culturii, alături de sport, divertisment, psihologie sau mass-media. De altfel, mass-media este cea prin care ajunge la oameni ideologia difuză, lipsită de constrângeri a mileniului trei, în care sărbătorile au fost golite de sensul lor creștinesc și s-au transformat în simple statistici ale consumului de băuturi, mâncare și distracție.

În noua ordine etică, economico-socială și artistică occidentală se discută mult despre corp, despre eros, despre eliberarea femeii, despre trăirea evenimentelor de oriunde din lume, în timp real; tot acum, relațiile masculin / feminin s-au compromis atât de mult încât se popularizează homosexualitatea și transsexualitatea iar drogurile nu mai au rolul de a permite transcenderea într-o altă lume, ci doar cel de a crea o altă realitate, falsă; tehnologia a condus la distrugerea naturii, iar ecologia încearcă să recupereze ce mai poate din mările poluate, din animalele pe cale de dispariție sau din stratul spart de ozon; „piratarea" corpului uman a permis comerțul mondial cu organe sau apariția organismelor modificate genetic și clonării. În fine, „civilizația noastră este preocupată de neant, iar moartea, oricât de respinsă ca idee, neliniștește și fascinează. Mult timp, progresul științei și tehnicii n-a știrbit cu nimic etica tradițională. Aceasta se destramă astăzi și ai senzația, în acest sfârşit de secol XX, a unei găuri negre care se deschide în chiar inima culturii noastre, lăsând cale liberă doar spectaculosului, ricanării, erotismului, violenței și drogului"[27].

Ultimele abordări ale fenomenului (Jean Francois Lyotard, Gianni Vatimo, Marcel Gauchet, Jurgen Habermas) vorbesc despre o societate postsecularã sau despre secularizarea modernă și despre statutul religiei în timpurile noastre. Se vorbește despre regândirea teoriilor sociale datorită revitalizării mișcărilor religioase și, chiar dacă în unele țări ale Europei (exemplul Olandei este des citat) prezența religiei în spațiul public a înregistrat o diminuare, totuși se poate vorbi, oarecum paradoxal, despre o revigorare a religiei. Mai mult, antropologii arată că, dacă în Europa Occidentală înțelegerea modernității este relaționată obligatoriu cu confruntări și răsturnări ale tradiției, în restul Europei și lumii modernitatea nu este neapărat o condiție a secularizării, ci se înregistrează o dialectică între modernitate și tradiție.

Mulți dintre filozofii religiei consideră că *homo religiosus* este peren, iar raportările la religie există chiar și în cei care susțin că sunt atei, într-o formulă inconștientă, apriorică, prin trăirea unor fenomene camuflate sau degenerate, dar care au o componentă religioasă, cum ar fi, de exemplu, așa cum spuneam,

[26] Olivier Clement, „Ce este secularizarea?", traducere de Daniela Cojocaru, în *Contacts*, anul LI, 1999, p. 14.
[27] Olivier Clement, *op. cit.*, p. 16.

exploatarea filonului mitic în literatură, artă sau cinematografie sau aderarea la diverse mișcări culturale de revalorificare a unor principii religioase asiatice.

Libertate religioasă și fundamentalism religios; „noua religiozitate" și formele sincretice de raportare la sacru în societatea contemporană

O posibilă reacție la starea de alienare a omului modern este ceea ce s-a numit „noua religiozitate", ca o aprofundare a creștinismului chiar într-o manieră profetică, mai ales prin redescoperirea religiilor orientale și prin reactualizarea unui sacru arhaic. Tot mai mulți oameni sunt interesați de budhism, de cultura tibetană, de hinduism, de astrologie, de zodiacuri, de artele marțiale sau de șamanism. „Nu se mai vorbește acum de „religie", ci de „spiritualitate", nu de rugăciune, care presupune o relație, ci de meditație, care este o interiorizare, și, prin urmare, nici de credință, adică de încredere într-o prezență-absență personală, ci de o experiență „științific" garantată. Angoaselor apocaliptice ale anului 2000 li se substituie anunțarea optimistă, exaltantă a unei ere noi, *new age*, (...) cu modificarea „paradigmei" ce urma să determine sensibilitatea colectivă a unei epoci. „Paradigmei" mecaniciste, materialiste, îi va succede o „paradigmă" a luminii și dragostei, o conștiință planetară ce va armoniza toate planurile existenței și va unifica omul și umanitatea cu universul"[28].

Această paradigmă este altceva decât creștinismul știut, „deși este, până la urmă, tot o recuperare a sacrului: Acest tip de sacralitate, din ce în ce mai cunoscut, chiar idealizat în Occident, readuce la viață numeroase ezoterisme, atât de o oarecare calitate spirituală, cum ar fi alchimia, anumite forme de astrologie sau de tarot, cât și de un nivel absolut inferior, ca spiritismul, teozofia, magia albă sau neagră"[29]. Se vorbește despre *new age* ca despre o nouă formă de religiozitate, o provocare pentru creștinismul „tradițional", dar și despre faptul că totul se transformă în marfă, inclusiv ofertele sectelor religioase care funcționează după principiul cererii și ofertei. Termenul de „sincretism religios", care i se atribuie acestei noi forme de exprimare a religiosului, nu este întru totul adecvat acestui uz, deoarece nu este vorba despre o sinteză, ci mai curând de o suprapunere de elemente diferite, împrumutate din cele mai eterogene tradiții religioase. De aceea, termenul mai corect ar fi cel de eclectism şi nu cel de sincretism[30].

Pe fondul unui astfel de „complex religios", toate credințele ar trebui să își găsească formule de exprimare; odată cu reevaluarea formulei de *religie*, va

[28] Olivier Clement, *op. cit.*, p. 18.
[29] Olivier Clement, *op. cit.*, p. 19.
[30] subiectul este abordat în numeroase contribuții: N. Achimescu, *Noile Mişcări Religioase*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002; Serafim Rose, *Ortodoxia şi religia viitorului*, Editura Cartea Moldovei, Chişinău, 1995; Walter Martin, *Împărăția Cultelor eretice*, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2001.

rebui resemantizat şi termenul de *laicitate*: „împotriva unui laicism ce marginalizează Biserica şi transformă „religia" într-o chestiune particulară, creştinii trebuie să favorizeze o laicitate autentică, în care toate religiile să-şi găsească locul, ca parteneri recunoscuţi şi a căror părere să conteze. Într-o societate cu adevărat pluralistă, se va auzi vorbindu-se de Biblie în şcoli – altfel tinerii n-ar avea acces la moştenirea lor culturală –, se va auzi vorbindu-se despre Părinţii Bisericii (şi nu numai despre Sf. Augustin) în studiul gândirii, copiii vor fi familiarizaţi cu o antropologie spirituală şi cu universul semnelor şi simbolurilor. (...) Societatea noastră caută o etică pentru a limita atât totalitarismul politic de ieri, cât şi totalitarismul tehnologic de mâine (...). Doar un creştinism profund renovat va putea înfrunta aceste provocări"[31].

Totuşi, apartenenţa religioasă îşi păstrează valoarea identitară: recensămintele atestă faptul că tot mai mulţi cetăţeni doresc să îşi declare o anume apartenenţă religioasă, nu atât pentru a susţine credinţa în biserica strămoşească, cât pentru transmiterea spre generaţiile viitoare a unui reper de identitate în care apartenenţa religioasă poate fi o moştenire istorică ce merită să fie transmisă prin memoria grupului. Dar, ducerea la extrem a unui astfel de model de asumare a identităţii poate îmbrăca uneori forma fundamentalismului religios.

Realitatea socială actuală, în contextul în care s-a discutat despre secularizarea individului şi a societăţii şi despre o etapă a „opacităţii" religiei tradiţionale, ridică problema raporturilor dintre acest proces de secularizare şi apelul la religios, deseori cu accente dramatice, violente. În ultimii ani, pe de o parte, ideologia este văzută ca o formă secularizată a religiei, iar pe de altă parte tradiţia religioasă prezintă forme diverse de recrudescenţă. Mai mult, s-a putut observa în ultimii ani că fundamentalismul religios a fost facilitat de vastele procese de globalizare (între care globalizarea informaţională ocupă un loc important: informaţia poate fi transmisă în timp real, dintr-o parte în alta a lumii, grupurile pot fi instigate prin interemediul unor reţele de socializare, manipularea fundamentalist-religioasă poate fi difuzată prin mijloace electronice în masă etc.). Baza fenomenului este transferul puterii de la instituţia care gestiona până la un moment dat religia şi formele sale de organizare – Biserica – spre sfera politicului şi a socialului, conducând la înlocuiea religiei cu ideologia politică[32].

Exacerbarea extremismelor este alimentată şi de crearea şi activarea influentă a partidelor politico-religioase; este vorba despre acele „accese de fervoare religioasă" care ajung să împingă „foarte departe frontiera câmpului religios contemporan"[33].

[31] Olivier Clement, *op. cit.*, p. 18.
[32] Sandu Frunză, *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 5.
[33] Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 692-699.

Mergând în profunzime, secularizarea și laicizarea au afectat puternic identitatea individului în modernitate, iar acesta simte nevoia unei legitimări. Un tip de reacție la această criză provocată de lipsa de identitate a individului și a grupului în lumea globalizată este apariția unui conflict între diferite grupări religioase și modernitate, dat fiind faptul că la nivel mondial mișcările religioase au cunoscut un reviriment vizibil. Ideologizarea masivă a acestor mișcări s-a făcut prin includerea în sfera religiosului a unor credințe și practici care până acum nu au fost receptate ca aparținând religiei. Deseori, fundamentalismul preia mituri biblice pe care le reformulează și ajunge să le susțină, pe fondul unui prozelitism fără precedent, prin tehnici pedagogice, prin mass-media, mai ales în varianta electronică, prin social-media, sau chiar militare și paramilitare, ce pot ajunge până la terorismul religios. Fundamentalismul religios – cel creștin american, cel iudaic, cel islamic sau cel sârb-ortodox, răspund în mod religios la problema modernă a secularizării guvernării politico-administrative[34].

Se poate ajunge, așadar, prin „manipularea politică și religioasă a sacrului” până la o „patologie a socialului”[35]; iar pe măsură ce modernitatea construiește o nouă experiență a modului de a fi în lume, singurul răspuns la fundamentalismul religios este toleranța și dialogul multicultural și multiconfesional.

1.3. Reflexele secularizării („dezvrăjirii”) comunității actuale în construirea identității europene

Din punctul de vedere al istoriei culturii sau / și al antropologiei religiilor, societatea modernă europeană, secularizată, industrializată și promotoare a democrațiilor politice, nu se mai raportează la creștinismul civilizator, așa cum o făcuse secole de-a rândul, ci traversează o etapă caracterizată de o re-evaluare majoră a relațiilor dintre Biserică și Stat, dintre Biserică și masele populare, dintre Biserică și individ, cu efecte notabile asupra poziționării omului muritor față de sistemul de idei și credințe religioase. Unii antropologi francezi sunt suficient de radicali pentru a postula chiar „ieșirea din religie”[36], susținând că principala caracteristică a modernității este lupta de emancipare de sub tutela religiei, luptă ce se duce mai ales în zona politicului. Paradoxal însă, multe dintre schemele religioase fundamentale au fost preluate – sub formă nouă, modernă – de politică, iar acestă presupusă ieșire din religie are efecte grave asupra democrației politice.

[34] Sandu Frunză, *op. cit.*, pp. 80-85 și pp. 92-96.
[35] Nicu Gavriluță, *Mit, magie și manipulare politică*, Editura Institutul European, Iași, 2015, p. 166.
[36] este titlul unei cărți foarte cunsocute semnată de Marcel Gauchet, tradusă și în limba română: *Ieșirea din religie*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, București, 2006.

Originea problemelor din zona confruntării dintre religie și politică trebuie căutată în metoda și spiritul critic al Renașterii, care au generat o mișcare de emancipare ce se va confrunta în secolul XVIII cu filozofia Luminilor și va conduce la marile sisteme sociale ale secolului XIX, în contextul cărora se va construi doctrina morală modernă și noua religie a modernității, „guvernată de zeița Rațiune", adică un „ideal moral făcut din credința în știință. încrederea în rațiune și siguranța în ceea ce privește viitorul"; mai departe, „modernitatea a celebrat claritatea" și „obsesia transparenței"[37].

Așa cum am amintit în subcapitolele anterioare, tot raționalizarea pare a fi noua bază în relația dintre Stat și Biserică, astfel încât „biserica se încearcă a fi despărțită de viața ei tainică, transformându-se într-un instrument de moralizare a vieții sociale, într-o anexă a mijloacelor de menținere a ordinii în stat"[38]; în aceste condiții, cel mai vizibil a avut de suferit etica și morala creștină, pentru că bisericii nu i s-a mai recunoscut dreptul de a propovădui morala creștină, singura valabilă în societățile premoderne, ci doar dreptul de a avea o opinie, ce nu trebuie neapărat să fie în concordanță cu opinia socială; altfel spus, omul modern vrea să decidă el însuși asupra unor aspecte de etică creștină asupra cărora decidea altădată exclusiv biserica și care erau transmise prin tradiția bisericii, așa cum ar fi, de exemplu, problema divorțului, a avortului, a prostituției, a homosexualității sau a sinucidereii ori eutanasiei, cărora societatea modernă le revendică legitimitatea morală. În aceste condiții, oamenii pot decide ei înșiși, prin vot, prin exercițiul democratic al puterii sociale și politice, ceea ce altădată instituia biserica, prin puterea sa intrinsecă, prin valoarea Sfintei Scripturi.

Reîntorcându-ne la sociologul Max Weber, reamintim că acesta a fost unul dintre pionierii curentului care vede în repoziționarea societății față de Biserică, în organizarea societății pe baze economice și în birocratizarea excesivă, originea unei forme de „dezvrăjire a lumii"[39], totul pornind de la raționalitatea omului modern, care a activat mecanismele sociale ale secularizării și pe cele morale ale dezvrăjirii lumii (demitologizarea, secularizarea și dezvrăjirea sunt într-o continuă interdeterminare); conceptul a fost preluat apoi și mult rafinat de Marcel Gauchet, care, practic, a rescris sociologia sacrului în modernitate[40].

Contextul socio-politic și cultural european al ultimelor decenii a generat o serie de probleme de adaptare la o comunitate globală, fără granițe, foarte

[37] Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, traducere de Elena Gabriela Stoian, Editura Institutul European, Iași, 2008, pp. 61-76 (capitolul „O morală saturată").

[38] Mircea Vulcănescu, *De la Nae Ionescu la „Criterion"*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 354.

[39] Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Editura Humanitas, București, 2007.

[40] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Științifică, București, 1995.

ofertantă pentru individ la capitolul libertăți individuale și comunitare și extrem de permisivă în sectorul mobilității teritoriale, dar a provocat, deopotrivă, și crize pe măsură; una dintre aceste probleme de ordin general este criza de identitate, iar urmarea acesteia este nevoia păstrării identității etnice, naționale sau de grup proprii, odată cu fundamentarea identității europene globale.

Nevoia de identitate este urmarea firească a unei lipse de legitimare pe care omul comunității europene contemporane o simte, fie în contextul formării Uniunii Europene, fie înafara ei, dar trăind în marea comunitate europeană și, mai apoi, globală. Uniformizarea culturală, economică, financiară conduce la o pierdere masivă a identității – una dintre sursele acelei stări de alienare despre care vorbeam anterior. Urmarea este nevoia recuperării acestei identități, fapt ce se poate realiza cel mai facil prin recunoașterea și susținerea rădăcinilor, a aparte-nenței la o religie, a unei istorii comune, a unui set de tradiții, obiceiuri, cutume, folclor. Apartenența religioasă devine astfel o miză imensă în Uniunea Europeană, unde indivizii-europeni, desigur, cu toții, dar de proveniențe naționale diferite – vor să se raporteze la religia lor națională sau de grup și vor ca acest lucru să fie recunoscut oficial, ca o piedică în calea uniformizării excesive.

Extrem de interesante sunt, din perspectiva raportării la religie și asu-marea acesteia ca reper identitar, discuțiile pe marginea Constituției Uniunii Europene, document aflat încă în lucru, în stare de proiect, datorită neratificării sale de două state europene membre (Olanda și Franța). Se pornește de la premisa că secularizarea nu este un proces ireversibil în Europa și că politica și religia nu sunt complet separate: într-un proces de dezvoltare continuă, după disoluția conceptelor de stat, revoluție și marxism, statele europene simt nevoia unor re-pere valide, iar unul dintre ele poate fi religia.

Societatea europeană a zilelor noastre este foarte preocupată de rolul fondului creștin sau de locul religiei în construcția noii Europe, de raportul dintre Biserică și Stat, de necesitatea dialogului între Biserică și comunitatea modernă sau de misiunea laicilor în Biserică și în societatea civilă.

În acest moment, ca urmare a lipsei unor trimiteri directe la creștinism și la originea creștină a culturii și societății europene, se solicită introducerea unor referințe clare ale religiei în Constituția europeană, ca „moștenire comună” europeană, mai ales că articolul 10 al Cartei Europene a Drepturilor Fundamentale nu este suficient de explicit în ceea ce privește raportul dintre stat și biserică în spațiul UE. Pe de altă parte, alte voci susțin că astfel de referințe nu sunt nece-sare Constituției, deoarece această Constituție comună nu este doar a creștinilor, ci a tuturor cetățenilor europeni, practicanți religioși sau atei.

În forma ei actuală, Constituția europeană prevede câteva principii ex-trem de elastice (unii critici le numesc chiar „vagi”) referitoare la subiectul raportării cetățeanului european la credință: astfel, sunt prevăzute libertatea reli-gioasă și autonomia comunităților religioase, în sensul că UE recunoaște identi-

tatea fiecărei Biserici în parte (sau așa lasă să se înțeleagă), cu contribuția fiecărei Biserici naționale la viața națiunii proprii și a Europei, deși nicăieri nu se specifică faptul că toate religiile se bucură de un tratament egal; UE recunoaște și acceptă dialogul cu toate comunitățile religioase ale Europei, la fel și cu organizațiile nonconfesionale și, poate cel mai important lucru, Constituția UE nu impune un model standard de organizare a bisericilor sau de raportare a instituțiilor europene la bisericile individuale, naționale, ci lasă la latitudinea legislațiilor naționale conturarea cadrului juridic de organizare și funcționare a bisericilor și asociațiilor religioase. Concret, articolul II.21 prevede nediscriminarea religioasă, iar articolul II.22 acceptă diversitatea religioasă.

Statutul organizațiilor religioase și poziția statului față de biserică diferă de la un stat european la altul, dar nu în cadre prea largi. Diferențele țin de recunoaşterea organizațiilor religioase, divizarea legală pe categorii a diverselor entități religioase, modul de finanțare a organizațiilor religioase de stat, educația religioasă în şcolile publice şi şcolile instituite de organizațiile religioase, impozitarea organizațiilor religioase sau modul de retrocedare a bunurilor confiscate în timpul regimurilor comuniste[41].

În România, toate aceste aspecte sunt reglementate prin legea nr. 489 / 2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor, potrivit căreia structurile religioase cu personalitate juridică sunt cultele şi asociațiile religioase, iar structurile fără personalitate juridică sunt grupările religioase. Recunoaşterea statutelor şi a codurilor canonice se acordă în măsura în care acestea nu aduc atingere, prin conținutul lor, securității publice, ordinii, sănătății şi moralei publice sau drepturilor şi libertăților fundamentale ale omului.

Dar, în vreme ce multe dintre statele europene au o poziție istoric fundamentată față de religie (de exemplu, regina Angliei se află în fruntea Bisericii Anglicane, pe monedele euro olandeze scrie *Dumnezeu să fie cu noi*, iar Curtea Europeană a Drepturilor Omului a acceptat menținerea crucifixelor pe pereții școlilor italiene din sistemul public), în România au fost susținute, în ultimii ani, ample discuții pe teme conexe, cum ar fi predarea religiei în școli.

Într-o luare de poziție oficială, Patriarhia Română susținea, la începutul anului 2013, că predarea religiei ca disciplină școlară nu contravine nici Constituției României, nici legislației europene. Citând decizii ale CEDO din 2007, Patriarhia Ortodoxă pornește de la constatarea că orele de religie sunt obligatorii în 25 de

[41] *Libertatea de conştiinţă, gândire şi religie – actualitate şi perspective de reglementare*, Chişinău, 2011 prezintă o foarte utilă trecere în revistă a locului legal al bisericii în economia fiecărui stat european. (http://www.google.ro/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDEQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.justice.gov.md%2Ffile%2FDirectia%2520organizatii%2520necomerciale%2520%2FStudiul%2520Libertatea%2520de%2520con%25C5%259Ftiin%25C5%25A3%25C4%2583%2C%2520g%25C3%25AEndire%2520%25C5%259Fi%2520religie%.

state din 46 de țări ale Europei, în Franța, Albania şi Macedonia materia nu este predată în şcolile publice, iar în restul este facultativă sau opțională. De asemenea, CEDO nu a considerat o problemă caracterul obligatoriu al orei de religie, constatând faptul că, „în Europa, învățământul religios este profund legat de învățământul secular". Doar două condiții se cer respectate de statele care prevăd caracterul obligatoriu al orei de religie: elevul să poată obține o scutire de participare, în situația în care respectivul învățământ are un caracter confesional accentuat, iar scutirea de a participa să nu implice obligația de a motiva în vreun fel solicitarea respectivă.

Patriarhia Română a precizat că cele două condiții sunt pe deplin respectate în România, fiind prevăzute în Constituție şi în Legea Educației Naționale nr. 1/2011, care arată, la articolul 18, că „religia are caracter obligatoriu în oferta curriculară a şcolii, dar opțiunea pentru frecventarea acestei discipline aparține elevului major, respectiv părinților sau tutorilor legali instituiți pentru elevii minori".

In plus, Patriarhia Ortodoxă aduce în sprijinul doleanțelor sale de a se păstra religia ca materie cu predare în şcoli un studiu alInstitutului de Ştiințe ale Educației, care arată că pentru 85% dintre tinerii din România credința religioasă constituie o valoare fundamentală, cu o importanță decisivă în viața proprie sugerându-se astfel că „România, prin tradiția şi istoria ei europeană, se numără printre statele care asigură libertatea învățământului religios, datorită contribuției educației religioase la formarea şi educarea tinerei generații în spiritul valorilor autentice (...). Atât legislația română, cât şi practica europeană sunt în favoarea menținerii orei de religie în şcolile publice"[42].

O altă serie de discuții a fost generată de recentul proces de revizuire a Constituției: conducătorii preoților români au avut luări de poziție în ceea ce privește „menționarea lui Dumnezeu" în Constituție. S-au propus diferite variante, care să ocolească sintagma de „stat laic", ce să fie înlocuită cu cea de „stat cu tradiție creştină răsăriteană"; o poziție categorică a luat mitropolitul Ardealului, Laurențiu Streza, care a solicitat menționarea lui Dumnezeu în Constituție, iar mitropolitul Teofan şi sinodul Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei au solicitat chiar revizuirea Constituției în termeni creştini, cu referiri clare la „numele lui Dumnezeu" şi importanța tradiției creştine a poporului român.

La rândul său, Biserica Greco-Catolică cere să fie şi ea menționată în Constituție, la articolul privind rolul Bisericii Ortodoxe şi al Casei Regale „în constituirea şi modernizarea statului român", solicitând totodată ca libertatea religioasă să fie definită urmând exemplul CEDO. Se porneşte de la observația cătextul Constituției din 2003 nu defineşte în termeni pozitivi ce este libertatea de conştiință sau religie, ceea ce face aceşti termeni neclari, şi se propune următoarea sintagmă: „Statul garantează dreptul la libertate de gândire, de conştiință

[42] http://basilica.ro/stiri/bora-de-religie-este-o-component-a-nvmntului-public-europeanb_ 4125.html.

şi de religie; acest drept include libertatea de a-şi schimba religia sau convingerile, precum şi libertatea de a-şi manifesta religia sau convingerea în mod individual sau colectiv, în public sau în particular, prin cult, învățământ, practici şi îndeplinirea ritualurilor".

Pe de altă parte, o serie de organizații neguvernamentale și mulți dintre politicienii români preferă ca la articolul 1 al Constituției să se prevadă faptul că România este un stat laic, mai ales că organizarea statului român este cea a unui stat laic (deci nu ateu!). Notăm o analiză a oportunității unor astfel de modificări în actuala constituție[43], ale cărei concluzii ar fi că o precizare expresă a contribuțiilor Bisericii Ortodoxe ar însemna implicit că se neagă contribuția ateilor sau a liber-cugetătorilor și ar conduce la frustrări inutile, iar relația dintre stat şi religie poate exista şi fără a fi nominalizată în Constituție; astfel de note ar știrbi principiile de echidistanță atât de necesare în climatul și așa destul de tensionat al pluralismului religios; se recomandă trecerea acestor observații doar în „Preambulul" Constituției, nu în articolele ei de fond (Constituția românească nu are un astfel de preambul, cum au constituțiile altor state).

Un posibil contraexemplu oferă Constituția Maghiară, în vigoare de la 1 ianuarie 2012 care, potrivit juriștilor și constituționaliștilor europeni, transformă statul ungar într-un stat teocratic, similar Vaticanului sau Iranului, prin câteva dintre prevederile sale de început: „Dumnezeu să-i binecuvânteze pe unguri!" (...) „Noi, membrii națiunii ungare (...) suntem mândri că regele nostru Ştefan cel Sfânt a făurit Statul Ungar pe principii solide şi a inclus țara noastră în Europa Creştină, acum o mie de ani. (...) Recunoaştem rolul Creştinismului în conservarea ființei noastre naționale şi prețuim tradițiile religioase ale țării noastre". Ca urmare, a fost schimbată și legea cultelor, ducând la câteva restricții exagerate față de libertatea religioasă: sunt recunoscute doar 14 religii, iar 300 de denominări sunt nerecunoscute legal (o serie de ordine catolice, toate versiunile de islamism, unii neoprotestanți: iehoviștii, adventiștii etc.), cu toate consecințele juridice care pornesc de aici.

Articolul 5 din Recomandarea Adunării Parlamentare a Consiliului Europei, nr. 1396 din 27 ianuarie 1999, arată că „Democrația şi religia nu sunt incompatibile, din contră. Democrația oferă cel mai bun cadru libertății de conştiință, exercitarea credinței şi a pluralismului religios. Din partea sa, religia, datorită angajamentelor sale morale şi etice, valorilor pe care le apără, spiritului său critic şi expresiei culturale poate fi un partener viabil a societății democratice". Totuși, din faptul că viitoarea Constituție europeană nu conține referiri directe la creș-

[43] despre rolul dat de alte state europene lui Dumnezeu în Constituție se vorbeşte în *România liberă* din 20 iunie 2013, http://www.romanialibera.ro/exclusiv-rl/dezbateri/ce-rol-i-au-dat-lui-dumnezeu-in-constitutie-alte-state-europene-305380.html.

tinism sau la valorile creștine se deduce că, pentru spațiul european, religia nu are o foarte mare valoare identitară.

Referirile la creştinism sunt destul de vagi: în preambulul Constituției europene se face o referire la „moştenirea culturală, religioasă şi umanistă a Europei, ale căror valori, prezente şi astăzi în patrimoniul său, au ancorat în viața societății rolul central al omului şi drepturile sale inviolabile şi inalienabile"; în anul 2000, în timpul elaborării „Cărții drepturilor fundamentale ale Uniunii Europene", a fost evitată o referință precisă la creştinism iar formula actuală a Constituției europene (draftul acesteia) nu prevede clar nici referiri la „moștenirea creștină" dar nici la „natura seculară a Europei".

Bisericile creştine din Europa au contestat proiectul constituțional european, dar mulți șefi de state au susținut politica „statului laic". O rapidă trecere în revistă a Constituțiilor europene și nord-americane arată că unele state au preferat să facă referiri clare la Dumnezeu (constituția irlandeză – stat majoritar romano-catolic – începe cu mulțumiri adresate Domnului Dumnezeu și Preasfintei Treimi; constituția grecească – stat majoritar ortodox – face trimiteri la Sfânta Deoființă și Nedespărțită Treime; constituția germană – stat luteran și romano-catolic – vorbește despre responsabilitatea poporului în fața lui Dumnezeu; constituția poloneză amintește credința în Dumnezeu și moștenirea creștină a poporului polonez; constituția norvegiană crede că baza valorilor poporului este moștenirea creștină; constituția engleză blamează pe cei care adresează cuvinte blasfemiatoare creștinismului; constituțiile din Canada și Liechtenstein fac trimiteri la Dumnezeu), în timp ce alte state au preferat să nu clarifice explicit problema. Conform unui sondaj recent comandat de Huffington Post, 32% din americani ar fi de acord cu un amendament la Constituție care să declare creștinismul ca religie oficială de stat în SUA[44](!).

Concluzia este aceea că dacă în viitoarea Constituție a României s-ar face referiri la credință, creștinism, moștenire creștină sau Dumnezeu, nu ar fi o excepție și nici nu s-ar contrazice orientarea constituțională a statelor europene. De altfel, și în România, potrivit Constituției actuale, la depunerea jurământului, după validarea alegerii sale, în fața Camerei Deputaților şi a Senatului, preşedintele României rosteşte, în final, textul: „Aşa să-mi ajute Dumnezeu!" (articolul 82, aliniatul 2 din Constituția României). În fine, Constituția este o sumă a acelor elemente care definesc identitatea unei națiuni iar prin menționarea numelui lui Dumnezeu şi a tradiției creştine nu s-ar produce decât o firească şi necesară completare a celorlalte elemente identitare care se regăsesc în alte documente sau simboluri definitorii pentru statul român. Astfel, în stema României se regăseşte *crucea*, iar în imnul național apare versul: „Preoți cu crucea-n frunte!

[44] http://www.razbointrucuvant.ro/recomandari/2013/04/10/americani-crestinism-religie-de-stat-constitutie-dumnezeu/.

căci oastea e creştină" (după cum se arată într-o petiție on-line pentru modificarea Constituției)[45].

Trimiterile la religie ar putea conferi cetățenilor europeni capacitatea de a opera cu simboluri comune, cu bunuri intangibile general acceptate sau, mai pe scurt: „contactul cu o transcendență care închide istoria, deschizând simultan perspectiva eshatologică a unui «după» integrator"[46].

Interesante sunt dezbaterile unor lideri politici pe marginea identității religioase a Europei, cu apel la religiile creștine dar și pozițiile dese ale Bisercii Catolice în construirea unei identități europene clare. Acțiunile Comisiei Europene, mai ales în coordonarea președinților Jacques Santer (1995-1999) și Romano Prodi (1999-2004), au generat un program european amplu de discuțiicu liderii religioși, mai ales catolici și protestanți. Astfel, Romano Prodi lansează în 2003 programul „Dimensiunea culturală și spirituală a Europei", iar în anul 2000 se lansează „Manifestul pentru o conștiință europeană". În 2002 are loc chiar o Convenția Europeană Creștină, la Barcelona.

Discuțiile se poartă, instituțional, la nivel european, pe tema gradului de participare al Bisericii (ca instituție națională, dar și a ideii de biserică în sens general) la consolidarea unei Europe unite. În anul 2003, Papa Ioan Paul al II-lea a semnat o rezoluție prin care solicita oficialilor europeni ca viitoarea Constituție europeană să facă trimiteri clare la moștenirea creștină a Europei, ca reprezentând elementul ce conferă identitate culturală europeană, continentul fiind, în final, rezultatul a două milenii de creștinism. Această propunere nu se regăsește în proiectul contituțional din 2003, poate și datorită opoziției inițiate de musulmani și evrei. Opinia Papei Ioan Paul al II-lea a fost preluată de Papa Benedict al XVI-lea, care a luat și el în discuție pericolul secularizării excesive a bisericii și societății europene și a vorbit despre originea creștină a Europei (de exemplu într-o slujbă publică din Germania, în anul 2012). Tot la începutul anului 2012, în 5 mai, discuția a fost reluată cu preşedintele Comisiei Europene, José Manuel Barroso (el însuși catolic portughez), care a declarat, la Radio Vatican, după această discuție, că „mulți dintre părinții fondatori ai Europei au fost catolici, şi, astăzi, în ciuda faptul că instituțiile sunt seculare, avem datoria să recunoaştem contribuția pe care creştinismul a avut-o mereu la ideea europeană".

Mai recent, la mijlocul lunii iunie 2013, noul papă, Papa Francisc, a avut și el o întâlnire cu preşedintele Comisiei Europene, Jose Manuel Durao Barroso, cu care a dezbătut criza economică dar, potrivit unui comunicat de presă emis de Vatican, au luat în discuție și „contribuția pozitivă pe care Biserica Catolică o poate oferi în actuala conjunctură a bunăstării materiale şi spirituale a Europei".

[45] http://www.petitieonline.ro/petitie/propuneri_de_modificare_constitutie_2013-p14331143.html.
[46] Teodor Baconsky, *Pentru un creştinism al noii Europe*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 15.

Papa şi Barroso au pledat de asemenea pentru promovarea drepturilor omului, mai ales în materie de „libertate religioasă şi apărare a minorităților creştine din lume". Poziția papilor catolici și militantismul susținut al acestora pentru includerea bisericii catolice ca element identitar al construcției continentului eurpean, o piatră de temelie a identității europene, sunt deja cunoscute. De exemplu, în 2011, Zilele Mondiale ale Tineretului, organizate de Biserica Romano-Catolică, au adunat peste 1 milion de tineri din 193 de țări, la Madrid, iar numărul acestora s-a dublat cu ocazia evenimentului central – messa duminicală prezidată de Papa Benedict al XVI-lea. Papa Ioan Paul al II-lea, inițiatorul acestei manifestări ca urmare a declarării de către ONU a anului 1985 ca „An Mondial al Tineretului", a dorit, cu această ocazie, o coagulare a lumii catolice în jurul unui eveniment care să contribuie la menținerea şi dezvoltarea unei identități comune transnaționale europene, cu recunoașterea contribuției esențiale a catolicilor la definirea identitară.

Apoi, în 25 aprilie 2013 a avut loc, în Parlamentul European, o dezbatere cu privire la libertatea religioasă. Cu această ocazie s-a aflat că UE pregăteşte directive pentru diplomații europeni din străinătate, însărcinându-i să promoveze laicitatea dincolo de limitele continentului[47]. S-a discutat și despre „dreptul de a-şi schimba religia sau de a nu fi credincios. În unele țări, ateii sunt excluşi, dar libertatea de cult şi de credințe religioase înseamnă de asemenea dreptul de a nu fi credincios, dar și despre valoarea identitară a creștinismului european"[48].

Aşadar, se discută mult despre raportul dintre laicitate și credință cu ocazia afișării însemnelor religioase în școli și instituții de stat, dar și de raportul, la modul general, dintre public și privat în ceea ce privește raportarea la religie, cu acreditarea ideii că, în cele din urmă, religia poate fi luată ca un hobby... Apoi, multe discuții se poartă la nivelul statelor UE pornind de la exemplul oarecum tragic al Olandei, unde zeci de biserici se închid și se transformă în biblioteci sau teatre, iar obiectele de cult sunt încărcate în camioane și trimise în alte țări ale Europei sau Asiei. Fenomenul este cauzat de scăderea dramatică a numărului de credincioși din ultimele decenii și migrarea populației către orașele laice; analiza făcută de specialiștii olandezi este relevantă pentru generalizarea fenomenului: „în 1900, două treimi dintre catolici locuiau în Europa, dar în prezent lucrurile s-au schimbat şi aproape 70% din catolici trăiesc în America Latină, Africa şi Asia. Din 1970 până în 2008, 205 biserici catolice din Olanda au fost demolate, iar 148 a fost transformate în centre de sănătate, restaurante, librării sau aparta-

[47] http://www.presseurop.eu/ro/content/article/3732921-o-ue-divizata-da-lectii-despre-libertatea-religioasa.

[48] http://www.presseurop.eu/ro/content/article/3732921-o-ue-divizata-da-lectii-despre-libertatea-religioasa.

mente. În Olanda, prezența în biserica catolică era cea mai ridicată din Europa, de peste 90%. Acum este mai mică de 10%”[49].

Observăm, în final, că discuțiile pe marginea ideii de credință, biserică și religie nu au cunoscut niciodată o efervescență atât de mare ca în deceniile din urmă. Se discută mult despre rolul religiei / religiilor în noua construcție europeană, iar pledoariile pentru o cultură și o spiritualitate comună a Europei, generate de trecutul său comun, creștin, par a ocupa tot mai mult spațiul public de dezbatere.

Nimeni nu neagă lungul și uneori abruptul proces de dezvrăjire a lumii dar, ca orice drum, pare a avea chiar și acesta perioadele sale de criză. Iar o criză a dezvrăjirii înseamnă apariția de mici insule de religiozitate cu mare impact în redefinirea conștiinței umane. Religiozitatea dintotdeauna a omului se arată acum celor care vor să o disece ca o spirală cu maxime și minime, dar ca o caracteristică perenă a umanului, iar succesul în construcția actuală a unei Europe Unite sugerează că proiectul politic nu va avea niciodată stabilitate fără un dialog atent cu religiile.

De altfel, toate prefacerile pe care, din secolul XVII și până în secolul XXI, le-a suportat relația dintre religie și societate conduc, se pare, către o „secularizare amiabilă”[50], în care „chestiunea religioasă” este mult discutată și disputată, dar are o finalitate pozitivă fie și numai pentru că este, probabil, cea mai complexă dintre toate tehnicile care pot descrie societatea actuală.

Interiorizarea, dar mai ales exteriorizarea sentimentului religios, acoperă o paletă largă de manifestări, mergând de la libertatea religioasă necondiționată până la cele mai aprige forme de fundamentalism religios; pe de altă parte, efecte ale „dezvrăjirii” lumii se pot vedea pretutindeni în societatea modernă, așa cum au ieșit acestea la iveală cu ocazia discuțiilor tot mai mediatizate despre identitatea europeană și construcțiile religioase adiacente acesteia.

Până la urmă, se poate vorbi despre dezvrăjirea lumii sub mai multe aspecte: dezvrăjirea naturii, dezvrăjirea politicii și dezvrăjirea valorilor, așa cum credeau antropologiiînceputului de secol, deși tot mai mulți teoreticieni cred că asistăm, concomitent, la o „re-vrăjire” a lumii, vizibilă cel puțin în compartimentul naturii, dar și în cel al culturii. Pentru Michel Maffesoli, de exemplu, postmodernitatea înseamnă revrăjirea lumii: o nouă cultură și un nou concept de „social”, ajustat la natură, alături de o reîntoarcere simbolică la arhaic și tribal, sunt noile tendințe ale societății postmoderne, în care toate excesele raționalității par a fi lăsate în urmă pentru „vechile forme ale unui mod de a fi împreună care se înnoiește[51].

[49] http://www.zf.ro/business-international/olanda-transforma-bisericile-in-biblioteci-sau-teatre-si-camioane-intregi-de-obiecte-religioase-ajung-in-tari-din-toata-lumea-967906.

[50] sintagma aparține lui Réne Rémond, *Religie şi societate în Europa: secularizarea în secolele al XIX-lea şi XX, 1780-2000*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

[51] Michel Maffesoli, *op. cit.*, pp. 61-76.

Altfel spus, dorind cu orice chip modernitatea, omul se simte tentat să renunțe la religie pentru o și mai mare libertate: demersul se dovedește însă a fi unul iluzoriu iar omul contemporan pare să înțeleagă că, sub o formă sau alta, Dumnezeu nu va muri niciodată.

Capitolul 2

Homo magicus, cel dintotdeauna. Dezvrăjirea lumii și revrăjirea ei, între licit și ilicit

2.1. Seducția magiei. Între nevoia și dependența de magie

Magia și seducția prin magie

Prin complexitate, profunzime și, ulterior, efecte socio-culturale, secularizarea este unul dintre procesele cele mai semnificative ale modernității. Istoria religiilor dar, mai ales istoria politică a religiei, vorbesc despre amplul proces de secularizare ca despre o „dezvrăjire a lumii" – în sens weberian, reluat de Marcel Gauchet – cu mutarea centrului de greutate din sfera creștinismului primar către raționalitatea extremă. Istoric vorbind, începând cu secolele XVI-XVII, odată cu apariția protestantismului european și ca urmare a dezvoltării masive a științelor experimentale, se cristalizează o nouă spiritualitate, vizibilă în raționalism, pozitivism și progresul științific, laicizare și, uneori, chiar ateism, care au condus la conturarea unei autonomii a omului modern, bazată mai ales pe o stăpânire a lumii prin mijloace tehnice, la o demitizare treptată a lumii prin golirea acesteia de mister magico-religios, la o secularizare și laicizare instituțională, dar și spirituală și, în opinia unor esteticieni, la apariția kitsch-ului ca formă de artă.

Trebuie spus că, dintr-un anume punct de vedere – desigur, dincolo de multe efecte ce nu-i pot fi în nici un fel imputate Bisericii – chiar Biserica est cea care a încurajat un anume proces de „purificare" morală, prin încercări repetate de a îndepărta poporul de la ceea ce antropologii au numit „religie populară", adică un set tradițional de cutume utilizate multă vreme pentru relaționarea omului cu sacrul; o spune limpede Olivier Clement: „pretutindeni asistăm la o luptă îndârjită condusă de oamenii Bisericii împotriva religiei populare puternic înrădăcinate în ritmurile cosmice. Un indiciu major al acestui fapt este campania de ardere a vrăjitoarelor, mărturii îngrozitoare ale feminității telurice, ale sacralității pământului. În efortul său de a-și afirma prezența în lume, Biserica a devenit din ce în ce mai mult școală de morală, în detrimentul capacității sale de transcendență și de înviere"[1].

[1] Olivier Clement, *Ce este secularizarea?*, traducere Daniela Cojocaru, în *Contacts*, anul LI, 1999, p. 14 (Olivier Clement este, printre altele, autorul capitolului „Creștinismul" din volumul Jean Delumeau, *Religiile lumii*, București, Editura Humanitas, 1996).

Această observație deschide un larg front de discuție: raporturile omului modern nu doar cu religia, ci mai ales cu celălalt segment al spiritualității care favorizează raportarea la configurația sacrului: magia, scenariul magico-ritual, parte integrantă a religiei populare.

Dacă secularizarea „nu mai face posibilă existența miracolului sau a intervenției divine prin providență”[2], efectele majore se înregistrează nu doar pe palierul religiei instituționalizate, ci și în sectorul magico-religios sau în cel magico-ritual, tot ca efect al raționalizării gândirii și a contactului cu progresul științei și tehnicii.

Detaliind subiectul, prin studiile sale de antropologie devenite clasice, Claude Lévi-Strauss demarează o pledoarie în favoarea gândirii sălbatice, considerând că magia, în loc să fie receptată ca fiind opusă științei, este mult mai productiv să fie pusă în paralel cu aceasta, ca două modalități de cunoaștere și de percepere a lumii (dacă am privi magia ca pe un fenomen static, ar însemna să reducem toată gândirea magică la o singură etapă a evoluției tehnice și științifice); concluzia antropologului este aceea că natura se lasă înțeleasă și pătrunsă de cunoașterea științifică pe două căi: una este cea a intuiției sensibile, a imaginației, iar alta – a percepției și a rațiunii, dar ambele sunt valide, ca două momente epistemologice în sincronie: unul al „sălbaticului” sensibil și altul al „inginerului” modern.

Citățm din antropologul mai sus pomenit: „în timp ce gândirea filozofică sau științifică raționează formulând și înlănțuind concepte, gândirea mitică funcționează cu ajutorul unor imagini împrumutate din lumea sensibilă. În loc să stabilească raporturi între idei, ea stabilește opoziții între cer și pământ, pământ și apă, lumină și întuneric, bărbat și femeie, crud și gătit, proaspăt și putrezit... În felul acesta elaborează o logică a calităților sensibile: culori, texturi, gusturi, mirosuri, zgomote, sunete. Ea alege, combină sau opune aceste calități pentru a transmite un mesaj care este, într-un fel, codat”[3].

Însă omul modern nu vede întotdeauna magia în termeni antropologici. Pentru el, ca parte a civilizației tehnice, nu este real decât ceea ce poate fi experimentat de el însuși. În aceste condiții, în care omul modern și-a postulat tot mai accentuat independența față de magie și religie, într-o carte devenită celebră[4], Marcel Gauchet impune termenul de „dezvrăjire” pentru a caracteriza spiritualitatea modernă, demonstrând că problema cea mai mare a omului contemporan este

[2] Caius Cuțaru, *Omul contemporan în fața secularizării și a descreștinării*, http://www.uab.ro/reviste_recunoscute/ reviste_teologie/nr2_2005/pagini/7cutaru.htm.

[3] Claude Lévi-Strauss, *Antropologia și problemele lumii moderne*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 129-130.

[4] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Științifică, București, 1995.

fundamentarea unei noi raportări la credință. Omul modern se crede propriul său creator, iar acest proces nu poate avea loc decât desacralizând lumea.

În ciuda faptului că este incontestabil faptul că creștinismul a avut un rol esențial în dezvoltarea societății europene, totuși, lumea modernă, dominată de progresul tehnicii și de democrația politică, face posibilă o desacralizare a lumii, o asumare a cotidianului înafara religiei, fapt ce a condus la o criză a creștinismului; această observație i-a făcut pe sociolgii religiei să opineze că problema viitorului nu va mai fi o confruntare între creștinism și ateism, așa cum se credea, ca urmare a procesului de dezvrăjire a lumii, ci, mai degrabă o confruntare între creștinismul „vechi", așa cum a fost perceput acesta până acum și o altă formă de religie, de cunoaștere a lumii, care să îl satisfacă pe omul modern.

Pentru că, în ciuda marilor progrese ale tehnicii, medicinei sau ingineriei care au făcut posibile cele mai avansate tehnologii, menite să desăvârșească viața insului, omul modern are nevoie de o re-vrăjire a lumii. O crede chiar Marcel Gauchet cel care, în finalul analizei sale, sugerează că lumea modernă nu este complet dezvrăjită, banalizată și raționalizată, ci mai are încă nevoie de miracole și mistere, promovând un nou tip de „vrajă", una modernă, ce nu mai este socialmente fondatoare, dar este antropologic revelatoare[5]. Mirat parcă de faptul că tehnologia de vârf și științele de elită nu pot nici acum explica marile momente ale omenirii sau cazurile particulare de vindecări, schimbări neașteptate de destin, puteri miraculoase etc., omul comunității contemporane se orientează (și) către un alt gen de explicație, cea magico-mistică.

Seducția magiei, valabilă și în mileniul trei

Pe scurt, asistăm la un reviriment – poate chiar mai vizibil decât în cazul religiei – al filonului magico-ritual (uneori sub forma practicilor vrăjitorești, alteori sub forme mai rafinate de *mancii* sofisticate, iar alteori doar ca simpatie pentru paranormal), prin ceea ce ar putea fi definit ca o continuă „seducție a magiei", receptând aici magia în termeni mai apropiați de zilele noastre, ca fiind „ansamblul de proceduri magice executateîn secret de un practician, vrăjitorul, pentru a satisface o cerere care antrenează acțiunea unui om împotriva altui om și care poate să provină fie direct de la oficiant, fie de la un terț pentru care el va acționa"[6], dar și în multiplele sale forme de manifestare din spațiul contemporan.

„Seducția magiei" este decelabilă, printre altele, și la nivelul importanței deosebite care i se acordă, în ultima vreme, disciplinei complexe care își propune să descrie omul în toată plenitudinea trăirilor sale, adică antropologia culturală și socială, cu toate liniile sale de studiu. Apelăm la cuvintele lui Claude

[5] Vasile Tonoiu, *„Dezvrăjirea lumii" în dezbatere*, postfață la Marcel Gauchet, *op. cit.*, p. 334.
[6] Dominique Camus, *Puteri și practici vrăjitorești*, traducere de Muguraș Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 5.

Lévi - Strauss: „Sarcina antropologului – a specialistului în Știința despre Om – (...) este că el trebuie, fără odihnă, precum Diogene cu lanterna în mână, să caute omul veritabil, Adam-ul veșnic primordial. Și să facă lucrul acesta fără să dispere în privința eficacității științei sale, căci omul nu mai este întru totul „acel necunoscut", așa cum era în momentul ieșirii din substituirea pozitivistă. Acestei antropologii veridice, reprezentate de Noul Spirit Antropogic, îi este științific permis să „improvizeze". Valorile, cutumele, ritualurile, miturile, „lecțiile" legendelor și istoriilor etc... într-un cuvânt, Tradiția în întregul ei țâșnește în însăși inima antropologiei"[7].

Mai concret: „Dacă în secolul al XVIII-lea se putea crede că gândirea științifică se opune radical gândirii mitice și că una avea s-o elimine curând pe cealaltă, acum ne putem întreba dacă nu observăm existența unei mișcări în celălalt sens. Oare nu cumva însuși progresul gândirii științifice o împinge de partea istoriei? (...) Cunoașterea istorică păstrează afinități cu miturile. Iar dacă, așa cum se pare, știința însăși tinde să devină o istorie a vieții și o istorie a lumii, n-am putea exclude posibilitatea ca, după ce au urmat multă vreme căi divergente, gândirea științifică și gândirea mitică să ajungă într-o zi să se apropie între ele. În acestă ipoteză, interesul antropologiei pentru studierea gândirii mitice s-ar justifica și mai mult, prin contribuția pe care o aduce ea la cunoașterea unor constrângeri mereu actuale, inerente funcționării minții"[8].

În sfârşit, ultima frază a cărții citate, reluată și pe coperta IV, un soi de îndemn mobilizator pentru cercetătorii mileniului trei: „Tinere antropolog, fă-ți curaj! Timpul omului socratic a trecut definitiv (...). Soarele se ridică nu deasupra unor „magicieni" ridicoli, ci deasupra Olimpului unde, așa cum spunea Heraclit, „zeii sunt oameni nemuritori, în timp ce oamenii sunt zei muritori". Anume această parte a eternității care înrudește zeii și oamenii mai trebuie încă și permanent limpezită"[9].

Amplul proces de re-vrăjire a lumii la care asistăm în ultimele decenii și care este considerat unul din elementele definitorii ale unei religiozități contemporane încă nedefinite riguros și oficial, dar la care se face mereu trimitere mai ales datorită omniprezenței sale în sectoare dintre cele mai variate, are ca principală formă de manifestare revitalizarea unor fenomene de magie (subliniem, formulele magice nu sunt invenții ale modernului, ci doar re-evaluări în context contemporan, deseori citadin, al unor vechi formule rituale magice sau magico-religioase) și citirea lor în grilă modernă.

Despre amploarea fenomenului vorbesc infinitele trimiteri din spațiul virtual, electronic, reclamele fără număr din mass-media, producțiile cinematografice

[7] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 245.
[8] Claude Lévi-Strauss,*op. cit.*, pp. 139-140.
[9] Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 248.

care nu se mai limitează la producții singulare, ci devin serii („Harry Potter" și „Stăpânul inelelor", care au spart box-office-urile), apariția unor canale TV specializate sau cel puțin o mulțime de emisiuni despre paranormal și miracole; mai mult, se încearcă transformarea magiei în știință, „știința magiei", așa cum acreditează mult mass-media.

Antropologii religiilor observă asiduu recrudescența magiei și vrăjitoriei în mediile contemporane, mai ales în cele citadine. Este un proces global, în care „străvechile ritualuri și practici magice renasc, revenind în actualitate. Ele invadează nu numai clasicele toposuri rurale, ci și spațiul citadin modernizat. Aici, magia se impune în forme postmoderne cum ar fi luciferismul televizat, cabinetele de descântători, ghicitul tehnologizat mijlocit de ordinator etc."[10]. Asistăm la activarea unei religiozități paralele (în mare parte religii necreștine, ezoterisme variate, credințe și practici para-religioase), care provine parțial dintr-o curiozitate (poate tentația noului, poate experimentarea inefabilului), parțial dintr-o nevoie interioară de re-raportare la divinitate; fenomenul, datorită amplitudinii sale, dar și datorită profunzimii, până la urmă, nu mai poate fi catalogat ca un fenomen de marginalitate socială, ci devine un fenomen socio-cultural definitoriu pentru noul mileniu.

Omul societății contemporane acordă o mare importanță ideii de experiență (acel „crede și nu cerceta" s-a transformat în „nu crede dacă nu și experimentezi"), astfel încât se crede în posibilitatea trasformării interiorului uman prin tehnici de tip yoga, meditație, dansuri sacre și alte tehnici orientale, pentru că lumea este văzută în perspectivă hollistă, adică umanul nu este separat de divin, sacrul și profanul coexistă (lumea naturală este vecină cu cea supranaturală, coexistând împreună). În aceste condiții, omul se poate dezvolta plenar prin evoluție, iar mântuirea este așteptată mai mult pe pământ decât în cer; păcatul este revalorificat și nu mai este neapărat sursa răului, astfel încât se poate promova o etică globală a iubirii, a dragostei față de tot, inițiată de lideri de grup cu carismă, ce știu atrage prozeliți prin promovarea unor idealuri spre care tind apoi toți adepții[11].

Ezoterismul modern universal sau global pornește de la premisa unui anume animism, a unei naturi vii în care se pot crea legături între macrocosm și microcosm prin intermediul simpatiilor magice, fapt la care au acces inițiații, cei care pot media prezența divinului în natură, sub multiple forme, în virtutea unei imaginații vizionare. Un posibil raport între maestru și discipol poate garanta transmiterea acestei cunoașteri ezoterice și o contribuție notabilă la o experiență inițiatică. În acest context, vrăjitoria a cunoscut un nou nivel de valorificare și

[10] Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Editura Polirom, Iași., 1998, p. 123.

[11] Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme", în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996.

semantizare, mai ales în sector feminin, știut fiind că vrăjitoria este în mod cu-vârșitor un apanaj al femininului.

Apelăm, pentru argumente de ordin general, la analiza socio-antropologică pe care o face, într-o analiză devenită celebră, Claude Riviere[12]: potrivit acestuia, vrăjitoria contemporană este o variantă a unui sistem vechi de credințe, reprezentări și practici, dar fără a mai uza atât de mult de credința în diavol, fapt ce, de altfel, a și contribuit la pierderea parțială a coerenței unui sistem bine articulat al magiei. Specific climatului contemporan însă este autonomizarea demonicului la nivel de povești și legende sau, mai nou, la nivel de reprezentări cinematografice, dovedind o apetență specială a omului contemporan pentru ceea ce se poate chema „un eveniment vrăjitoresc".

Numărul mare semnalat de persoane vrăjite, care cad periodic sau temporar sub incidența unor nenorociri (așa cum definea, de altfel magia, Jeanne Favret-Saada) centrează atenția pe mijloacele de contracarare a maleficiilor și de protecție viitoare, fără a lua în discuție în mod special existența unui vrăjitor anume (altfel spus, suscită mai puțin interes personajul – vrăjitor, care doar fascinează, și sunt mult mai utile remediile propuse de cel inițiat, de magician sau vrăjitor / vrăjitoare).

Magia terapeutică și psihoterapeutică modernă preia tezele cercetătoarei franceze Jeanne Favret-Saada cu privire la circulația forței vitale sub acțiunea motorului acesteia, care este *forța magică* și la faptul că cel care reușește să anihileze actul magico-malefic devine, practic, vrăjitorul vrăjitorului. Teoria cercetătoarei[13] pornește de la ideea că există unii oameni dotați cu forță magică – o particularitate ce ține de voința lor interioară, dar și de inițiere sau de har – care pot face ca propria forță vitală să sporească sau pot determina aglomerarea / augmentarea unei forțe vitale luată de la o altă persoană, pe care s-o vectorializeze spre persoana sa. Sfera de determinări a acestei forței vitale reunește trei compartimente: *capacitatea de supraviețuire*, *capacitatea de reproducție* și *capacitatea de „producție*". Pornind de aici, Jeanne Favret-Saada încearcă să schematizeze actul magico-ritualic: *raporturile de forță* și *gestiunea puterii* trebuie privite sub dublu aspect – unul *dinamic*, întrucât este vorba de mișcările variabile ale forțelor vitale și magice, care pot crește sau scădea, pot dispărea sau pot fi recuperate, și unul *topografic*, căci forța se manifestă într-un spațiu vital, care în cazul stării de armonie este cadastrat în totalitate, adică forța este uniform repartizată pe tot spațiul, acoperindu-l în întregime, dar care poate suporta expansiuni sau restrângeri în urma unor întreprinderi magice; astfel, în cazul persoanelor dotate cu forță magică, aceasta este excedentară față de spațiu și debordează,

[12] cu precădere în Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000.

[13] Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort et les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Editura Gallimard, Paris, 1977, pp. 251-274.

depășind perimetrul. Cei care „aruncă" vrăji posedă un excedent de forță magică, dar au prea puțin spațiu vital și atunci demarează un proces magic de cucerire a unui segment de spațiu de la o persoană oarecare – cel care va fi vrăjit, deochiat, posedat. Asistăm în acest moment la o *agresiune magică,* în care victima pierde spațiu și forță vitală, în vreme ce agresorul își îmbogățește spațiul și, evident, și potențialul bioeconomic. Observăm, așadar, că agresiunea magică și furtul parcelelor de spațiu vital sunt acțiuni voite, intenționale, bine direcționate, care vehiculează forță magică și care se desfășoară concomitent pe două planuri: într-un plan invizibil, cel al reacțiilor dinamice ale forței magice, activitate datorată exclusiv surplusului de putere al magicianului, și într-un plan vizibil, cel în care pot fi observate urmările fizice și psihice asupra celor doi actanți.

Acesta este momentul în care intervine rolul magicianului – de cele mai multe ori, o femeie (determinările femininului în raport cu magia au fost obiectul multor studii etnologice). Jeanne Favret-Saada rezolvă problema printr-o logică impecabilă: pentru că vrăjitoarea este o persoană marcată magic, deci este posesoarea unui capital de putere magică, are un excedent de forță. În momentul în care „clientul" apelează la serviciile sale, ea face corp comun cu pacientul său, formând o singură entitate. În urma furtului de spațiu și forță vitală, inițiatorul maleficiului are un excedent ce poate fi marcat cu semnul plus; corelat, cel afectat de agresiunea magică e marcat negativ; atunci când descântătoarea face corp comun cu pacientul său, capitalul său de forță, și el marcat pozitiv, se alătură negativității bolnavului, conturând împreună o masă dublu polarizată, cu un pol negativ și unul pozitiv. Pentru că beneficiază de ambele semne, vrăjitoarea dobândește o marcă de unicitate, care o transformă într-o persoană specială, ce poate determina, zice autoarea, *transformări logice*. Consecința este aceea că, prin intermediul acestui transfer logic, pacientul recuperează domeniul său inițial, în vreme ce agresorul magic pierde mult din spațiul abuziv ocupat (de remarcat este că uneori pierde doar atât cât a ocupat prin maleficiu, alteori, dacă puterea vrăjitoarei este suficient de mare, acesta poate pierde mult mai mult spațiu, și odată cu spațiul, și forță; fiind din nou în dezechilibru, dar în deficit de forță de data aceasta, el este predispus unor nenorociri sau chiar morții; oricum, dacă supraviețuiește nenorocirilor, el va trebui să-și caute o nouă victimă). Astfel, actul magic devine deopotrivă un act de mediere culturală și o „afacere" între un *prestator de servicii* și *clientul* său (de altfel, și Mauss și Hubert vorbeau despre „magician și clientul său"[14]).

Studiul cercetătoarei franceze, mai mult decât o abordare de referință, face legătura cu „tradiția" cercetării magiei, punând în mijlocul interpretărilor omul, cu plusurile și minusurile sale de energie și forță, reînnodând legătura cu Bronislaw

[14] Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 149.

Malinowski, care credea și el că „magia este calitatea obiectului, sau mai degrabă a relației dintre om și obiect, pentru că, deși nu întotdeauna e făcută de om, ea este întotdeauna făcută pentru om“[15]. De altfel, cercetările făcute de Dominique Camus şi Jeanne Favret-Saada în provinciile franceze evidențiază tocmai actualitatea cercetării socio-antropologice şi etnologice a multiplelor fenomene magico-religioase indiferent de spațiul de producere a lor (rural sau urban; spațiu modern sau spațiu tradițional) iar decelarea acestor fenomene în arealul socio-cultural contemporan este o continuă provocare pentru analiza lor.

Ca o observație generală, trebuie spus că socio-antropologii religiilor susțin că, spre deosebire de epocile istorice anterioare (ev mediu, premodernism) și de mediile rurale, societatea contemporană a eliminat, în mare parte, din reprezentările magico-malefice figura diavolului sub multiplele sale forme, diavol care a fost înlocuit cu alte forme și prezențe variate ancorate în concret și în prezent. Din acest motiv, magicienii și vrăjitorii au mutat centrul de interes pe tehnicile magice concrete de restabilire a echilibrului sau de desăvârșire spirituală, fără a mai motiva în mod expres originea răului.

Suscitarea interesului pentru vrăjitorie, ocultism și magie pot fi relaționate, în peisaj contemporan, cu ecologismul și neopăgânismul, „ca încercarede a reînnoda legătura cu tradiția religiei anterioare celei indo-europene”, dar și cu complexul fenomen *new age* și cu un nou „cult al vrăjitoarelor”[16]. Este de observat că *new age* nu mai este receptată ca o simplă religie, ci o mișcare socială soteriologică, „o mișcare a conștiințelor cutremurate de perspectiva dezastrului global ce pândește omenirea în cazul continuării istoriei sub vechea paradigmă a rațiunii burgheze”[17].

Aderăm la opiniile antropologului Claude Riviere, pornind de la observația că pentru omul primitiv și pentru cel al comunității tradiționale, actul magic performat de magician, indiferent cum se numea acesta, avea menirea să îl apere de dușmani reali sau imaginari (strigoi, deochi, boli aruncate, diavol), iar în contemporaneitate omul modern merge la magician pentru a-și regăsi sănătatea, pentru a-și reorganiza viața prin găsirea unui loc de muncă, pentru a-și desăvârși spiritul prin găsirea iubirii pentru pereche sau pur și simplu pentru câștiguri financiare.

Practic, oferta de servicii magice fiind extrem de diversă, fiecare individ găsește în bogata sa paradigmă ceea ce îl interesează, răspunsul la fiecare dezamăgire în parte sau la fiecare expectanță personală, astfel că „interesul actual pentru magie este dovada unei căutări a sacrului în afara religiilor, considerată

[15] Bronislaw Malinowski, *Magie, știință și religie*, traducere de Nora Vasilescu, Editura Moldova, Iași, 1993, p. 118.
[16] Mihaela Frunză, „Feminitate și ocultism”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Editura S.A.C.R.I., nr. 5 / 2003, Cluj-Napoca, 2003, p. 134.
[17] Bruno Wurtz, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timișoara, 1992, pp. 7-18.

ca dezamăgitoare deoarece nu oferă un răspuns imediat la cererile unor indivizi care doresc să se bucure de fericire pe pământ, și nu să aștepte viața de apoi. Neputând obține ceea ce-și dorește prin tehnicile medicale și de la zei, omul încearcă să acționeze asupra forțelor naturii. Această lume a magiei nu pare prea derutantă pentru *homo religiosus* care regăsește în magie, ca și în religie, următoarele trei componente structurale: gnoseologică: credințe, tradiții, texte vechi; semantică: simboluri, nume însușiri; motrice: activități, formule, rituri"[18].

2.2. Despre „zburdălnicia riturilor". Formule mai noi sau mai vechi de raportare la divin

Religia și religiozitatea, mereu în prim planul cercetării etnologice. Abordări, metode, justificări

Indiferent de unghiul de abordare sau de divizarea în tabere a celor care analizează subiectul nivelului actual de religiozitate, o radiografie a lumii moderne – atât a societăților europene, occidentale și est-centrale, cât și a celei americane – arată că transformările petrecute în fiecare comunitate contemporană la nivelul asumării proceselor spirituale ca experiențe religioase sunt dintre cele mai dinamice.

Fie că sunt marcate de industrializare și urbanizare, fie că sunt supuse punctual unor ample procese de laicizare, secularizare și individualism (independența personală și preocuparea de sine, aproape de egocentrismul postmodern), societățile contemporane sunt marcate de un dualism al tendințelor. Din unghiul tradiționalismului și conservatorismului religios se poate vedea o continuă tendință de regres religios și reflux al religiei, ceea ce ne duce cu gândul la sintagma „școlară" românească a religiei ca „materie opțională"; pe de altă parte, dintr-un unghi al modernismului, progresului și înnoirii continue a omului și societății – se poate observa o certă toleranță religioasă pentru diferitele stiluri de viziune asupra lumii și divinului, fază a unui sincretism religios despre care se vorbește tot mai des.

S-ar impune, așadar, o necesară „aducere la zi" a referențialului, uzând de instrumentele de lucru ale etnologului modern, orientat către multiculturalitate, toleranță, obiectivitate, dar și rigoare profesională maximă. Fără nici cea mai mică intenție de trecere în revistă a vastei bibliografii de specialitate românești și europene, apelăm la informații din sfera sociologiei (indicatori sociologici), istoriei mentalităților (grile de raportare la sacru), istoriei religiilor (fațete ale religiozității) sau sondaje de opinie (multe dintre ele necesare unor prognoze de dezvoltare națională sau pur și simplu unor barometre electorale) pentru a creiona câteva dintre cele mai definitorii atitudini în relația omului modern cu divinitatea.

[18] Claude Riviere, *op. cit.*, p. 131.

Cultural vorbind, procesul amplu de secularizarea societăților occidentale europene și pierderea autorității bisericii catolice, cu scăderea numărului de practicanți curenți, are și un revers: acceptarea valorilor modernității de către biserică și înțelegerea mai elastică a lumii moderne (carenu mai e chiar exclusiv „păcătoasă"), cu o nouă accepțiune a libertății religioase și cu o anume reformă liturgică (creșterea gradului de accesibilitate a acesteia). Totodată a crescut continuu implicarea socială a bisericii în toate mediile lumii civilizate (de exemplu, în SUA încă și acum practica religioasă este o garanție a respectabilității sociale, chiar dacă motivația de bază, cea a credinței în existența păcatului și a necesității mântuirii, aproape că a dispărut) și au fost mult diversificate formele de organizare ale diferitelor curente, secte, religii, configurându-se astfel o efervescență religioasă fără precedent, concretizată în ceea ce s-a numit „noile mișcări religioase"; această efervescență poate contrazice teza unui declin continuu al religiei în societățile contemporaneși chiar o „deraționalizare a credinței" (a se vedea, de exemplu, credința reînnoită în vindecările miraculoase, în darul profeției sau în valențele energetice ale corpului fizic[19]).

O primă observație la care aderăm este aceea că „dincolo de orice religie, există omul religios din toate timpurile și al tuturor civilizațiilor. Pelerinajele, procesiunile, lumina lumânărilor, postul și rugăciunea, dar și cântecele și sărbătorile depășesc și transcend toate credințele. Omul are nevoie de rituri; aceste liturghii îi permit să pătrundă în spațiul sacrului, care se va afla întotdeauna dincolo de spațiul închis al științei. Acest spațiu al sacrului este locul unde omul se descoperă mai mare decât este și unde găsește atât ordinea universală, cât și rațiunea de a trăi. Diferitele religii ale lumii, fiecare în limbajul ei, exaltă înțelegerea și înțelepciunea, sinceritatea și omenia, sfințenia și umilința, valori comune prețioase a căror dispariție n-ar dori-o nimeni"[20].

O nevoie umană: eterna rezolvare magico-religioasă a crizei personale / sociale. Atitudini mai vechi sau mai noi, mai tolerante sau mai incisive față de scenariul ritual magico-religios

Lumea contemporană este marcată de apariția unor atitudini religioase paralele cu marile religii ale lumii, neinstituționalizate, care se inspiră din diferite surse (mai ales din religiile orientale); originile acestui fenomen istoric sunt date

[19] Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme", în Jean Delumeau, *Religiile lumii*, traducere de Angela Pagu, Carol Litman, Rodica Buburuzan, Bogdan Budeş, Dinu Luca, Florentina Vişan, Iulia Waniek, Toader Saulea, Carmen Stoean, Editura Humanitas, București, 1996, pp. 700-702.

[20] Jean Delumeau, „Prefață" la *Religiile lumii*, traducere de Angela Pagu, Carol Litman, Rodica Buburuzan, Bogdan Budeş, Dinu Luca, Florentina Vişan, Iulia Waniek, Toader Saulea, Carmen Stoean, Editura Humanitas, București, 1996, p. 7.

de dezinstituționalizarea catolicismului (individul modern reevaluează nu atât ideea de Dumnezeu, ci ideea de Biserică, atitudine care a cuprins, practic, toate țările europene), iar lectura Bibliei nu mai este controlată și coordonată de o comunitate restrânsă de credincioși și preoți, ci oricine poate interpreta Biblia și toate simbolurile sau situațiile acesteia (scriitori, artiști, publiciști, cineaști).

Indicatorul concret de „integrare religioasă" – procentul celor care merg la biserică duminica – arăta, la mijlocul ultimului deceniu al secolului trecut, scăderea practicii religioase catolice: în Franța era de 2% în rândul tinerilor, în Canada catolică de 17%, iar în Belgia între 0,4 – 1,1%. Îndepărtarea de instituțiile religioase tradiționale nu s-a făcut, însă, în favoarea ateismului, ci în favoarea unui creștinism oarecum înafara bisericii, implicit, cultural și difuz: „logica improvizației, majoritară astăzi în domeniul religios al țărilor occidentale (...) cunoaște forme atât de avansate în religiozitățile paralele, încât se vorbește uneori de sincretism. În realitate este, mai degrabă, un eclectism, pentru că nu este vorba despre o sinteză, ci de o juxtapunere de elemente diverse, împrumutate din tradițiile cele mai eterogene"[21].

Se susține existența unui „creștinsim dereglat și improvizat" în care configurarea cercurilor concentrice ale practicii religioase, care scădea de la centru (practicanții asidui) către exterior (nepracticanții și, în fine, ateii) nu mai este posibilă: „Dacă vrem să înțelegem global universul religios al populațiilor occidentale, putem distinge trei poli: al credincioșilor, al necredincioșilor și cel – de departe majoritar – al adepților unei credințe difuze – creștine sau nu – schimbătoare și nesigure"[22]. Nu este vorba, la aceștia din urmă, deveniți majoritari la începutul mileniului trei, neapărat de o diminuare a practicii creștine, ci mai mult de aderarea la credințe paralele de tipul astrologiei și divinației și de asumarea în sens polisemic a semnificațiilor religioase ale lui Dumnezeu, sufletului, vieții după moarte, în care, de exemplu, Dumnezeu nu mai este prezența biblică pe care o propovăduia creștinismul biblic, ci este mai degrabă o energie, un element divin ce poate fi regăsit în orice ființă.

Noul tip de creștinism preia elemente creștine vechi (biblice), elemente cosmice (energia universală), elementele unui eu sublimat, psiho-spiritual (ființa esențială), divinul interior și elemente provenite din valori morale umane supreme, de tipul iubirii, păcii, libertății, ca o combinație între o logică pragmatică și una a experienței afective, vizând fericirea pe pământ mai multdecât fericirea divină, de dupămoarte, ca promisiune a mântuirii.

Această religiozitate paralelă – prin care Françoise Champion înțelege deopotrivă religiile necreștine, ezoterismele și practicile parareligioase vechi (de exemplu ghicitul, divinația) sau noi (meditația) – se manifestă nu atât în deschi-

[21] Françoise Champion, *op. cit.*, p. 704.
[22] Françoise Champion, *op. cit.*, p. 706.

derea unor noi instituții de tipul bisericilor, ci mai mult în instituții și formule organizatorice de promovare: librării cu standuri specializate în anunțarea noilor curente religioase, cluburi sau școli de predare a cursurilor de yoga sau de meditație, cabinete de astrologie și divinație, conferințe pe teme de șamanism, inițiere; de asemenea, cercetătorii acestui fenomen semnalează pătrunderea în vocabularul curent a unor cuvinte gen „karma" sau „ascendent" din astrologie; tot aici merită citate apariția și înmulțirea emisiunilor TV sau chiar a unor canale specializate în discutarea unor aspecte ce țin de francmasonerie, de budhism, de straniu și mistere (mitul Atlantidei sau cel al piramidelor egiptene).

Cercetătoarea citată denumește acest eclectism cu sintagma „nebuloasă mistico-ezoterică"[23], ce reunește curente și rețele asociate religiilor orientale (hinduism, budism), exotice (șamanism), ezoterii (ghicitul în cărți și astrologia), curente psihoreligioase (misticismul) și este organizată uneori în grupări bine conturate, cu membri și ierarhie stabilită, dar și în rețele mai puțin definite ce gravitează în jurul unor persoane, asociații, reviste etc. Trăsăturile acestei nebuloase mistico-ezoterice sunt, potrivit autoarei, șapte la număr; le enumerăm, sintetic:

- importanța ideii de experiență (nu trebuie să crezi, ci să experimentezi);
- trasformarea de sine, ca obiectiv principal al adepților, prin tehnici psihocorporale sau psihoezoterice (yoga, meditații, dansuri sacre);
- mântuirea și fericirea în viața de pe pământ (sănătatea, bunăstarea, vitalitatea, frumusețea);
- existența unei conștiințe planetare, a păcii depline;
- optimismul în ceea ce privește desăvârșirea spirituală a individului și a lumii;
- etica dragostei;
- importanța charismei (existența unor lideri cu calități excepționale recunoscute).

Credințele sunt justificate prin legătura cu un trecut fondator și cu tradiția, iar existența unui maestru garantează succesul; religiozitatea mistico-ezoterică poate fi apropiată foarte mult de ceea ce istoriografii, etnologii și antropologii au numit *religia populară*, locul unde erau creditate mai ales experiențele personale: miracole, semne, apariții, vise. În aceste condiții, ale preponderenței unei charisme personale ca „har", vraciul, terapeutul, șamanul erau foarte necesari, foarte respectați și foarte iubiți (cazul românesc al *babei descântătoare* din satul tradițional); de aici decurg ideile centrale ale credințelor populare – starea sănătății și procesul vindecării – preluate de modernitatea mistico-ezoterică în calitate de jaloane reprezentative. Altfel spus, polul magic al credinței populare a fost masiv preluat de religiozitatea modernă. Mai mult, deseori acest pol magic poate fi verificat și aproape legitimat științific, devenind „parașțiințific", iar terapeutica s-a transformat în psihoterapeutică, printr-o reinterpretare a psihologiei pacientului.

[23] Françoise Champion, *op. cit.*, p. 709.

De exemplu, cu referire la contextul socio-cultural românesc, avem un studiu recent care susține că practicile divinatorii contemporane autohtone „au o circulație mai restrânsă", dar „au o mare varietate, multe fiind importuri destul de recente. Concret, distingem trei tipuri de manifestări: 1) formele populare, autentice, care deși au suferit unele modificări (fenomene de aculturare) inerente trecerii timpului, mai păstrează ceva din vechile semnificații și simboluri ale practicilor; 2) practici divinatorii adaptate noilor condiții (creșterea consumului de cafea, accesul la internet etc.) care vin să întâmpine cerințele pieții; 3) o formă de divinație savantă care încearcă să recupereze dimensiunea științifică metafizică și erudită a fenomenului"[24].

Un demers foarte discutat / disputat în zona relațiilor dintre existența sacră și cea profană a omului (de etapa inițială a existenței omenirii, cea sacră, ocupându-se cu precădere religia, iar de cea ulterioară, profană și doar cu ascendent în sacru, se ocupă mai ales știința) este intitulat sugestiv „inteligența materiei". Una dintre ideile vehiculate în cartea cu același nume acreditează existența unei componente psihoterapeutice a vindecării; într-o mare măsură, omul se „autoprogramează" și își poate induce starea de optimism sau de pesimism, stări care favorizează sau încetinesc vindecarea: „corespunzător celor două moduri de a vedea lumea, există și două moduri de exprimare – una rațională și alta simbolică. Exprimarea rațională este specifică lumii conștientului, cea simbolică – lumii inconștientului. (...) Sănătatea și boala depind ca expresie de lumea simbolurilor, a arhetipurilor. Întregul Univers ne vorbește prin simboluri. Omul însuși vine pe lume cu semnătura unui simbol. Pierderea simbolului înseamnă criză morală, boală psihică. Regăsirea lui înseamnă sănătate. Există tehnici terapeutice care, prin decriptarea și redarea propriului simbol, conduc la refacerea sănătății, uneori chiar în boli psihice majore, incurabile pe alte căi. Sigur, această posibilitate nu este totdeauna accesibilă medicinei clasice, care se adresează doar unei lumi raționale și o ignoră pe cea simbolică"[25].

Revenind, ar trebui să spunem că tot mai mulți dintre cercetătorii (pluridisciplinaritatea fiind esențială aici, pentru conturarea unei descrieri globale a subiectului) care au în vizor fenomenele spirituale ale mileniului trei, găsesc că nebuloasa mistico-ezoterică nu e o formulă nouă de raportare la sacru, ci mai degrabă un sincretism de forme vechi și noi; antropologii religiei cred că legitimitatea noii religiozități la care aderă omul contemporan este dată de legătura cu religia populară (proprie comunității rurale vechi), acel conglomerat al spiritualității umane care a asociat religia credințelor magice într-un melanj menit să dea omului încredere în forțele divinității, singurele capabile să rezolve ceea ce scapă raționalului.

[24] Cristina Gavriluță, *Socioantropologia fenomenelor divinatorii,* Editura Institutul European, Iași, 2008, p. 219.

[25] Dumitru Constantin Dulcan, *Inteligența materiei*, ediția a III-a revizuită și adăugită, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009, pp. 368-369.

Nu credem că un studiu comparativ între ceea ce a însemnat pentru comunitatea tradițională religia populară și ceea ce înseamnă pentru omul societății contemporane amalgamul de religii pluraliste ar putea fi profitabil, pentru că ar fi, probabil, inerente derapajele și exagerările. Dar este, cu siguranță, necesară, o corelare a celor două momente în evoluția spiritualității umane și a raporturilor omului cu sacrul.

Din perspectivă epistemică, religia populară este un domeniu antropologic extrem de vast, care a suscitat numeroase perspective[26] și este conectat cu istoria și tradiția fiecărui popor, indiferent de nivelul actual al dezvoltării sale. Unii antropologi și istorici preferă în locul termenului de *religie populară* pe cel de *istoria mentalităților* sau de ansamblu al unor*sisteme simbolice*dar, indiferent de denominație, se pornește de la ideea că „magia și religia nu sunt o doctrină sau o filozofie, ci un mod de acțiune, un sistem de credințe, un fenomen social și o experiență personală”[27], iar utilizarea unor practici și tehnici specifice, alături de exploatarea unui spațiu predilect și a unui timp sacru, sunt premise esențiale pentru manipularea cotidianului prin demersuri divinatorii, apotropaice, propițiatorii, magico-agrare, magico-meteorologice, medicină magică, magie erotică.

Reamintim că religia populară este o alăturare de elemente creștine și necreștine cum ar fi: forme de pietate individuală – rugăciunea, practicarea sacramentelor, lectura cărților de cult; forme ale devoțiunii colective – participarea la liturghie, cultul sfinților, al crucii, al icoanelor, sărbătorile, pomana pentru vii şi morți; elemente magice şi superstiții; blestemul și alte manifestări magico-religioase, mai mult ținute sub vizor de etnologi, decât de istorici.

Studiile antropologice, ca studii de arheologie spirituală, pornesc de la radiografierea culturii folclorice, ca etapă evolutivă a unei culturi arhaice și vin cu cercetarea spre contemporaneitate și societăți moderne („anthropology at home”). În context, spațiul cultural românesc medieval, de exemplu, cunoaște o diferență notabilă între concepția simplă, provenită dintr-un mental colectiv bine cristalizat de-a lungul vremii, a țăranului, și dogma bisericească oficială. Uterior, după reforme (protestantă, catolică, contrareforma), biserica a preluat unele practici precreștine (de tipul ritualurilor pentru ferirea satului de ciumă sau procesiunile pentru aducerea ploii). Procesiunile sau pelerinajele și celebrările colective ale Paștilor, Rusaliilor sau Crăciunului au fost, de asemenea, prilejuri pentru exteriorizarea unei devoțiuni colective proprii religiei populare, cu elemente dogmatice dar și magico-religioase. O amintește chiar Simion Florea Marian, în debutul

[26] a rămas ca un punct esențial de referință discuția purtată la un colocviu de etnologie din spațiul cultural francez: *La religion populaire* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, octombrie 1977) și volumul de contribuții științifice cu același nume (Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1979).

[27] Bronislaw Malinowski, *Magie, știință și religie*, traducere de Nora Vasilescu, Editura Moldova, Iași, 1993.

celebrei sale cărți dedicate sărbătorilor românești: „Mai fieştecare ştie că poporul român de pretutindeni, pe lângă sărbătorile legate de biserică sau creştine, mai ține încă şi alte sărbători nelegate sau păgâne. Sărbătorile legate tuturora li-s cunoscute, căci fiecare creştin adevărat le serbează: nu tot aşa însă şi cele nelegate, şi cu atâta mai puțin numărul, numele şi cauza ținerii lor”[28].

În spațiul rural premodern, țăranii credincioși, de multe ori cu acordul sau chiar împreună cu preotul lor, performau rituri magice sau magico-mitice alături de ritualuri bisericești fără a avea conștiința comiterii vreunui sacrilegiu, doar pentru sporirea eficacității demersurilor religioase și pentru întărirea sentimentului de securitate conferit de performarea unui scenariu ritual cât mai complex. Acest lucru era posibil deoarece mentalitatea tradițională era una eminamente magico-religioasă, alăturând deopotrivă elemente religioase, magice, mitice, empirice[29].

Există percepția că demersul religios este întărit de cel magic, astfel încât divinitatea poate fi mai ușor înduplecată iar situațiile de criză pot fi mai ușor influențate și, poate, chiar controlate. Vrăjile, farmecele, descântecele, ritualurile mai complexe propițiatorii, augurale sau divinatorii, au absorbit și elemente creștine, fapt ce a făcut ca, în sensibilitatea religioasă populară, performerii lor să nu fie resimțiți ca necredincioși, ci doar ca niște învățați care dețin puteri speciale („har”), și sunt depozitarii unor tehnici eficace de anihilare a răului.

Una dintre sursele „confuziei” dintre religie și magie, care constituie, în fapt, fundamentul religiei populare, este faptul că ambele au, în ordinea mentalității tradiționale, scopuri utilitare: feresc de boli și de moarte, protejează în fața insecurității și precarității lumii de zi cu zi, contracarează forțele răului și în general îl ajută pe credincios să depășească orice fel de criză a vieții. În plus, religia este cea care îi asigură omului și o viață veșnică edenică. Pentru omul societății tradiționale, magia generează efecte similare religiei, astfel încât ritualurile magice sunt performate fără conștiința știrbirii rolului exercitat de biserică și de religie în general.

Vorbind despre mentalitatea magică proprie secolelor XVII-XVIII, Teodor Nicoară amintea câteva dintre cauzele firești ale apelului individului la practicile supranaturale: „într-o societate în care se manifestă enorme dezechilibre de natură social-politică și nu numai, o societate în care se vădește neputința de a face față unor puseuri ale iraționalului în viața comunităților umane (...); avem de-a face cu o lume rău organizată, rău direcționată, confruntată cu o realitate dură ce impune apelul la practici extraordinare”[30]; în fapt, o antropologie a sacrului foca-

[28] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, Editura Saeculum I. O., București, 2011, vol. I, p. 7.
[29] Ion Taloș, *Gândirea magico-religioasă la români*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.
[30] Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, p. 123.

lizată pe universul rural românesc are în vedere ambii poli ai devoțiunii creștine: religia oficială, cea care se desfășoară instituționalizat, potrivit dogmei, și religia populară, trăită, manifestare a pietății populare, unde elementele creștine dogmatice se suprapun peste un strat arhaic al mentalității magice, care are reverberații până în societatea modernă și exploatează apetența umană dintotdeauna pentru magic.

Este unanim recunoscut că manifestările religioase din satul tradițional românesc au dovedit existența unei religiozități populare, complementară ritului oficial din instituțiile ecleziastice. Religia populară ținea de aspectele psiho-sociale ale vieții religioase și de aceea a fost numită de etnologia europeană „religie trăită". Din perspectiva unei antropologii a sacrului, religia oficială se găsește la polul opus față de religia populară, la fel cum opuse sunt și perechile de atribute care configurează matricele lor de exprimare: ecleziastic / popular, urban / rural, dogmatic / oral, filozofic / practic, livresc / cutumiar.

Contextul socio-cultural românesc din modernitate, în care procesul de secularizare este încurajat de urbanizarea continuă și de puterea economică redusă a satelor din toate zonele țării dar, pe de altă parte, este totuși stopat printr-o anume rezistență la secularizare (generată de insecuritatea socială, pe de o parte, dar și de presiunile modelului impus de tradiție, pe de altă parte), oferă numeroase exemple de persistență a religiozității populare, dintre care se pot rapid cita interesul pentru medicina magică, divinație sau miraculosul și mirabilul magico-religios. O asemenea relaționare cu sacrul a comunităților moderne, dar încă masiv ancorate în tradiție sugerează o continuare a unei „vârste de aur" a religiozității și a legăturilor omului cu supranaturalul.

Deși multă vreme sociologii au considerat că religia populară este incompatibilă cu modernitatea, etnologii continuă să repertorieze și să descrie din punct de vedere antropologic o serie de practici rituale, obiceiuri, tradiții, cutume, scenarii magico-religioase care configurează trăiri interioare, pasionale sau emoționale ce scapă rațiunii, cuantificării sau sistematizării, dar au ca efect consolidarea coeziunii comunității (membrii comunității participă împreună la miracole, procesiuni, slujbe religioase de sărbători).

Insecuritatea economică și viața în continuare dificilă fac din omul societății moderne un potențial client pentru praxisul magico-ritual de sorginte populară și reactivează vechi credințe religioase sau magico-religioase generatoare de speranță, punând în oglindă comunitatea contemporană cu cea arhaică: „Un nivel de trai mai modest, insecuritatea şi grijile zilnice, «încarcă» universul afectiv şi emoţional al credinciosului cu o «cantitate» mai mare de speranţe şi doleanţe orientate spre orizontul voinţei divine. Un trai mai îmbelşugat este apt să confere omului mai multă încredere în sine şi în capacitatea sa de a-şi influenţa pozitiv, prin forţe proprii, destinul"[31].

[31] Manuela Gheorghe, „Comportamentul economic al credincioşilor în mediul rural românesc", în *Revista Română de Sociologie*, serie nouă, anul XX, nr. 3-4, Bucureşti, 2009, p. 357.

Pe de altă parte, o altă explicație pentru persistența modelului spiritual oferit de religia populară este cel al nevoii de continuitate, mai ales atunci când modelul arhaic este receptatca fiind unul echilibrat, iar persistența sa poate însemna dacă nu generarea unor efecte pozitive, măcar contracararea unora negative, potrivit principiului că atunci „când ritmul modernizării este prea accelerat, fondul tradițional joacă rol ordonator, inhibă schimbarea şi creează împrejurările necesare gestației şi consolidării fondului cultural existent”[32].

Observațiile conjugate, susținute de practica cercetării terenului, atestă că, în vremurile din urmă, apetența pentru zona magico-rituală a sporit, în loc să se diminueze. În ciuda tot mai intensei și tot mai profundei intruziuni a electronicii, electrotehnicii, ciberneticii, informaticii în explicarea fenomenelor de orice fel care ne guvernează viața, rămâne, totuși, un „rest”, ca la împărțirea cu zecimale, care face ca unele lucruri să nu poată fi explicate prin grilele științei.

Concret, acțiunile magice sunt instituționalizate mai mult sau mai puțin difuz prin oferta de servicii specializate către consumatorii de servicii magice – prezicerea, divinația, ocultismul, spiritismul, transa, mediumnitatea –, iar recusul la magie este tot mai frecvent apelat în lumea modernă, plină de deziluzii și avidă de spectacular. În ultimă instanță, magia este o formă de a trece prin situații de impas. Mai concret, apelul la magie se datorează, în opinia cercetătorilor antropologi ai fenomenelor magice actuale, unor factori sociali și culturali, cum ar fi criza modernității (care reclamă reașezări ale formelor de credință), amestecul culturilor într-o societate(fapt ce duce la descompunerea imaginilor lui Dumnezeu), dezrădăcinarea urbană(ce produce schimbări ale sistemelor de credințe), îndoiala generalizată în privința certitudinilor oferite de tradiție și necesitatea regândirii identității în căutarea modernă a sensului vieții[33].

Toate acestea conduc, în comunitățile europene occidentale mai ales, către ezotersim și ocultism, manifestări magice ce derivă din simbolism, către divinație sub formă de premoniție sau clarviziune, către farmece sau psihokinezie, către scenarii de vrăjitorie și magie neagră sau către necromanție sau comunicarea cu morții, prin tehnicile spiritismului; nu sunt neglijate însă nici credințe mai greu de clasificat, cum ar fi cele în locuri și case bântuite, levitație sau reîncarnare sau principii ale curentului *new age*, unde găsim deopotrivă elemente ale spiritualității hinduse, ale învățăturilor tibetane ale lui Dalai Lama sau yoga. La acestea se adaugă cinematografia fantastică, science fiction-ul, existența extratereștrilor, telepatia și alte tehnici paranormale și extrasenzoriale, cu un caracter pseudoștiințific.

Două sunt sectoarele în care acest racord modern la religia și magia tradițională sau, mai bine spus la interferențele acestor două abordări umane ale

[32] Dumitru Stan, *Sociologia ruralului tradițional românesc*, vol. I, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001, p. 331.

[33] Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 130.

spiritualității, devin vizibile până la sufocare: advertising-ul (publicitatea), asaltată în oricare dintre suporturile sale (presă scrisă, radio, Tv, dar mai ales mediile electronice) de nenumărate oferte de servicii de divinație, magie, psihoterapie magică şi sectoarele culturii: literatura, care abundă în scrieri fantastice, mergând de la realismul fantastic până la SF-ul clasic (Frank Herbert, Isaac Asimov), cu tendințe de melanj ce conduc la adevărate romane – fluvii cum sunt cele semnate de J. K. Rowling sau la producții cinematografice de sorginte magico-mitico-fantastică de tipul *Avatar, The Hobbit, Lord of the Rings* sau seria *Harry Potter*.

Se face astfel corelarea între praxisul efectiv bazat pe vechi credințe susținute de ritualuri magico-religioase proprii comunității tradiționale și perspectivele culturale asupra fenomenului, un soi de „joc secund" – vorbirea despre fenomenele situate în granițele largi ale religiei populare preluată în modernitate și scoaterea lor pe piață sub formă de reclame, filme, cărți.

În plus, omul modern este marcat de para-știința magiei: se știe că unele tehnici, de exemplu metalurgia sau vânătoarea și unele științe, cum ar fi farmacologia, medicina sau astronomia au pornit de la credințe și practici magice, acest lucru conducând la ideea că raționalitatea noastră modernă nu exclude deloc unele secvențe de gândire magică. De altfel, deși cele mai multe dintre teoriile explicative ale credințelor în magie fac o delimitare între magie și religie și între acestea două și știință, cele mai multe dintre demersurile specifice noilor relgii populare ale mileniului trei le presupun pe amândouă.

Cercetările făcute în ultimele decenii asupra vrăjitoriei pe teritoriul cultural francez[34] demonstrează, pe de o parte, slăbirea doctrinară a vrăjitoriei (datorită, mai ales, generalizării sistemelor de învățământ, progresului medicinei și diminuării credinței în diavol), pe de altă parte, extinderea acesteia de la sfera ruralului la cea a urbanului și de la primatul feminin la praxisul ambelor sexe. Remarcabilă este construcția logicii magice și a efectelor sale sociale și individuale, așa cum le înțelege Jeanne Favret-Saada, care a studiat[35] formele de exteriorizare ale unor deficiențe biologice – în mod special boala, sterilitatea şi moartea – mai ales atunci când acestea sunt efectul unor „affaires de sorcellerie"[36]. Sche-

[34] este meritul etnologilor francezi – între care s-au remarcat Jeanne Favret-Saada, Dominique Camus, André Juillard – de a fi conturat o imagine coerentă asupra magiei şi vrăjitoriei la confluența dintre milenii.

[35] cu precădere cazul vrăjitoriei în Bocage, dar reperele teoretice pe care le furnizează cercetătoarea franceză au un larg caracter de reprezentativitate, mai ales că studiile de caz pe care le prezintă se apropie mult mai mult de cazul deochiului, aşa cum îl găsim şi în spațiul balcanic, şi nu atât de magia neagră, atât de apelată într-o anume perioadă (cea de secol XVIII-XIX, cu precădere) în arealul cultural francez; de altfel, termenul *désenvoûteur*, pe care autoarea îl foloseşte cu cea mai mare frecvență, este tradus şi româneşte prin *descântătoare* (envouter = a descânta), iar cadrele mentale şi factuale ale actului magic seamănă mult cu cele ale descântatului (Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort et les sorts*, Paris, 1977).

[36] Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, p. 15.

matizând întregul duel al forțelor beligerante care se luptă pentru un surplus de putere, autoarea studiului citat arată că răul se poate transmite, asemănător unei rețele de curent electric, pentru că, în limbajul metaforic al vrăjitoriei, intenționalitatea este vecină eficacității; se vorbeşte, în concluzie, despre transmiterea sentimentelor malefice către victimă şi provocarea bolii, iar apoi transformarea bolii în moarte, prin puterea malefică a vrăjitorului, cel care doreşte nu doar incapacitatea de muncă a victimei, ci şi sfârşitul şi neantizarea acesteia. Cercetătoarea franceză redactează în termenii discursului magic o „criză de vrăjitorie", în urma căreia vrăjitorul, cel care proferează incantația malefică, în fapt textul unui blestem de deochi, îşi orientează întregul potențial magic către victimă, într-un act de agresiune magico-rituală. Finalitatea actului este în funcție de intensitatea şi dimensiunile acestei forțe magice: dacă nu este suficient de puternică şi terapeutul magic reuşeşte să performeze în aşa fel un scenariu ritual verbal şi manual încât să stopeze la timp oprobiul, atunci vrăjitorul nu poate decât să dea înapoi şi să renunțe, şi, eventual, să suporte el consecințele pe care le-ar fi dorit victimei; în cazul în care vindecătorul nu poate stopa la timp maleficiul, acesta are toate şansele să conducă la o agravare a bolii şi la o finalitatea tragică, cea a morții pacientului său[37].

Până la urmă, antropologia modernă susține că vrăjitoria poate fi benefică pentru individ, pentru că îi oferă explicații liniştitoare; Claude Riviere sintetizează exemplar argumentele: „moral, vrăjitoria întreține teama societății de devieri și de tensiuni nocive, acționând astfel în favoarea integrării și a menținerii ordinii sociale; sociologic, ea insuflă încredere, deoarece cu ajutorul ei răul poate fi depistat și reparat; psihologic, vrăjitoria numește motivele de neliniște și canalizează ostilitatea înspre un factor anume al răului; ideologic, ea explică prin acțiunea unor spirite rele caracterul selectiv al accidentelor, nenorocirilor, calamităților care-i lovesc pe unii, și nu pe alții; psihanalitic, ea se lămurește, de asemenea, prin decepțiile libidoului și prin proiectarea în imaginar a pasiunilor agresive"[38].

Societatea modernă reactivează în context urban chiar și riturile medievale sataniste, dar cu scopuri și finalități imaginare și antisociale, fără a fi o mişcare coerentă, ci doar cazuri izolate, semnalate şi taxate imediat de ziariști, juriști sau medici (profanare de morminte, abuzuri asupra minorilor, rock-ul satanic, procesiuni secrete, zoofilie, sacrificii animaliere, vandalism, machiaje mefistofelice în stil punk, grafitti, toate amestecate cu pornografie şi droguri).

Un alt exemplu: preluată din mediu rural, performarea riturilor de trecere, prin care creştinii mai sunt încă cel puțin formal legați de Dumnezeu, este mult vizibilă și în mediul urban, unde au fost preluate şi o parte a contextelor magice sau li s-au adăugat altele. La fel se întâmplă și în cazul sărbătorilor, a căror componentă religioasă, creștină, este dublată de una magică, populară.

[37] Jeanne Favret-Saada, *op. cit.*, pp. 251-181.
[38] Claude Riviere, *op. cit.*, p. 141.

Pe de altă parte, nu este mai puțin adevărat că religia oficială cunoaște un amplu fenomen de disipare, în ultima vreme, forța și puterea bisericilor oficiale diminuându-se vizibil. Într-un demers panoramic asupra istoriei religiilor, Riviere trece în revistă teoriile sociologilor moderni care iau în discuție o retragere a religiosului în fața laicului (poziționată mai ales între deceniile 7 și 9 ale secolului trecut), în fața modernității și globalizării, vizibile printr-o scădere vertiginoasă a practicii religioase, dar și prin răspândirea unor credințe socotite mistice, marginale, ezoterice sau sectare.

Dintre cauzele preluate din sociologia centrată pe temă merită reținute: dezvoltarea raționalizării, organizarea lumii în forma sa de societate, nu de comunitate, eliberarea de sub dominația autorității religioase prin capitalismul care s-a dezvoltat în contextul eticii protestante, laicizarea accentuată, manifestată prin separarea sferelor de activitate, prin educația neconfesională, prin declinul afilierii religioase, al practicii rituale și al puterii simbolurilor; sunt de luat în seamă și alte fenomene: marginalizarea lumii ecleziastice odată cu „retragerea zeilor de pe scena vieții noastre cotidiene și publice"; demonopolizarea tradițiilor religioase (produsele sacre, deși diferit ambalate, tind să semene între ele); privatizarea angajamentelor, prin posibilitatea alegerii libere a credințelor și obligațiilor; transferul de putere și atitudini sau chiar rituri dinspre religie către politică"[39].

„Dezvrăjirea lumii" a fost încă un fundament al acestui declin al religiozității; sectele răspund nevoii de interacțiune comunitară, iar secularizarea poate implica și orientările sincretice din anii din urmă, prin care se mai caută încă sacrul. Întrebarea autorului este, finalmente, una a mileniului trei: „Neîndoios că în Occident religia își pierde din putere, deși poate numai temporar, dar acest lucru este oare adevărat pentru Lumea a Treia sau pentru fosta Uniune Sovietică ciopârțită? Dacă orice schimbare socială antrenează simultan o schimbare religioasă, înseamnă că nu există interacțiune și recompunere a câmpului religios sau a câmpului social?"[40].

Un răspuns posibil, al aceluiași autor: „În locul unui control social de tip moral și religios, apare un control de tip politic și birocratic (...); în reconstrucția mentală a realității, sacrul (ascuns în spatele unor valori culturale) este acela care dă sens"[41].

În aceste condiții, religia populară devine „glasul unei credințe din afara sacramentului instituționalizat"[42], în care își găsesc punctul de plecare și substanța multe dintre reconfigurările contemporane ale religiei post-secularizare.

Spre deosebire de religiile instituționalizate, religia populară este înafara controlului social, dar furnizează multiple mărci identitare locale sau etnice, foarte

[39] Claude Riviere, *op.cit.*, pp. 158-159.
[40] Claude Riviere, *op. cit.*, p. 159.
[41] Claude Riviere, *op. cit.*, p. 159.
[42] Claude Riviere, *op. cit.*, p. 160.

importante în contextul globalizării. Mai mult, oferă individului modern garanții de sănătate, reușită, noroc la bani sau participare afectivă aproape magică: „între-meiată pe credințe și practici tradiționale, uneori primitive, abia tolerată de religia oficială, dar influențată de ea, religiozitatea populară, mereu în transformare și compozită, intră în procesul modern de constituire de credințe și de rituri, realizând sincretisme ce relativizează străvechile supremații religioase sau răspund ecumenismului ambiant. În ce crede ea? În strigoi și în lucrările diavolului, în sfinți tămăduitori, în miracole și arătări, într-o renaștere după moarte... Ce rituri are? Pelerinaje, procesiuni, descântece, rugăciuni pentru ploaie, morminte fastuoase pentru morți, devoțiunea fetișistă față de moaște, ofrande votive... (...). Formele de religiozitate populară sunt emoționale, de tradiție orală, bazate pe cultul unor divinități minore și spre religia cosmică, cu adepți oarecum amatori... în timp ce formele religiei instituționalizate sunt intelectualiste, de tradiție scrisă, orientate spre un Dumnezeu transcendent, constrângătoare, o instituție dogmatică de profesioniști..."[43].

Melanjul magico-religios, propriu religiozității paralele ne este prezentat, în context românesc, și de cercetătorii – etnologi ai magiei contemporane: „De la prezența, din ce în ce mai familiară a anunțurilor publicate în cotidiene centrale de către vrăjitoare specializate în probleme spinoase ale omului contemporan, fie ele ghicitoare, descântătoare sau fermecătoare, pe care suntem tentați să le consultăm – deși ne asigurăm noi înșine că nu credem în presupusele puteri supraumane cu care se împăunează – pentru a căpăta, totuși, răspunsul dorit (de fapt așteptat și confirmat de multe alte informații), până la sondarea științifică, la fel de obstinantă, mai ales a viitorului, prin intermediul divinației clasice (astrologie, cartomanție, tarot, chiromanție ș.a.), sau până la aplicarea magiei simpatetice în aceleași scopuri oraculare (să nu uităm nici de aprinderea furișă a unei lumânări în situațiile de criză, care-i asigură omului un pic din liniștea mult-visată), ocultată de forme mai mult sau mai puțin noi, aruncată într-un con de umbră de triumful „iresponsabil" al științei, magia contemporană cunoaște și astăzi, ca și odinioară, forme surprinzător de bine conservate, ancorate într-un sistem de credințe care găsește încă explicații pentru multe dintre neliniștile noastre"[44].

Concluzia la care ajunge Claude Riviere – și la care aderăm și noi – este aceea că asistăm la accentuate revirimente ale magiei și religiei, atât pe palierul mișcărilor fundamentaliste, cât și pe cel al expansiunii marilor religii, dar mai ales asistăm la mutații ale religiosului, vizibile în confruntarea dintre conservatori și liberali, în convertiri și prozelitism, mai ales din partea sectelor recent apărute (căutând siguranța, unii oameni, mai ales cei care au avut o viață plină de incer-

[43] Claude Riviere, *op. cit.*, p. 160.
[44] Antoaneta Olteanu, *Școala de solomonie. Divinație și vrăjitorie în context comparat*, Editura Paideea, București, 1999, p. 7.

titudini şi rătăciri, găsesc în activismul sectar un răspuns la nevoile lor, deoarece aici li se asigură masă şi casă, susţinere şi protecţie fizică şi psihologică) sau în fenomene mai ample, fără caracter sectar, de tipul *new age*, care pun un mare accent pe relaţional şi comunicare, pe eliberarea spirituală, pe efectele terapeutice ale medicinei alternative sau pe tehnici psihocorporale, ca modalităţi de a intra în comuniune cu energia cosmică; este vorba despre forme diverse de experienţă, neinstituţionalizate, de propuneri ale unor căi de optimizare psihologică, cu un sistem de coerciţie foarte slab, propunând nu atât mântuirea veşnică, cât desăvârşirea omului pe pământ.

Altfel spus, secularizarea ar trebui receptată ca o fază occidentală a conflictului dintre religie şi societatea profană, în condiţiile în care globalizarea / mondializarea şi modernismul avansat nu pot crea o raţionalitate unică, acceptată de întreaga societate.

O anume intruziune a magicului se poate distinge – tot urmând schema unei vechi religiozităţi populare, care a încurajat sacralizarea puterii politice încă din vremea comunităţii arhaice, continuând prin perioada medievală până în modernitate, când doar secularizarea a încercat o anume disociere a sacrului de politic – în sfera politicului. Nu întâmplător, acelaşi Claude Riviere vorbeşte despre „liturghiile politice" care au preluat, în viaţa politică, atribute mistice şi au dezvoltat modelul ceremonialului magico-religios. Exemplele sunt la îndemâna observatorului contemporan: comemorările naţionale, funeraliile oamenilor de stat, sărbătorile ce ţin de marcarea unui eveniment politic, toate stimulează apariţia unei emoţii colective proprii sentimentului religios şi au ca scop legitimarea puterii politice într-un stil similar celui magico-religios popular, la fel ca şi întărirea coeziunii sociale şi consolidarea solidarităţii, adică aceleaşi ţinte pe care le aveau şi ceremonialurile din religia populară. Astfel de ceremonialuri şi ritualuri („liturghii") politico-socio-magico-religioase definesc sau re-definesc ori de câte ori este necesar identitatea grupului şi investesc cu sens viaţa socială a maselor.

Este şi opinia lui Pascal Lardellier, care crede că deşi dezvrăjirii lumii îi corespunde în mod paralel „deritualizarea"[45], totuşi, pornind şi de la concluziile altor antropologi – Mary Douglas, care numea omul un „animal ritual" sau Marc Augé care susţinea că „ritul nu poate muri vreodată cu adevărat"[46] – concluzia sa este aceea că „riturile supravieţuiesc şi se reînnoiesc zburdalnic"[47]. Vorbind despre riturile contemporane ale lumii ocidentale, antropologul crede că „majoritatea riturilor au rupt firul tradiţiei care făceau din ele o formă de comunicare sacră,

[45] Pascal Lardellier, *Teoria legăturii ritualice. Antropologie şi comunicare*, traducere de Valentina Pricopie, Editura Tritonic, Bucureşti, 2009, p. 12.
[46] Marc Augé, *Pour.une anthropologie des mondes contemporaines*, Paris, Edition Aubier, 1994, p. 126.
[47] Pascal Lardellier, *op. cit.*, p. 15.

în măsura în care societățile noastre se desacralizează"[48], dar, pe de altă parte, contextele de comunicare în care se derulează aceste rituri contemporane – mai ales a celor de natură politică și religioasă sau sportivă și culturală, toate supradimensionate prin mediatizare – susțin o teorie a „legăturii ritualice". Se vorbește chiar despre „mass-media ritualice", cu o putere simbolică maximă mai ales în cazul riturilor profane din lumea sportului și a cinematografiei, care „plagiază" oarecum vechile rituri, păstrându-le însă, acestora, substanța conferită de „legătura ritualică".

O posibilă concluzie: trăim într-o lume a plagiatului... magico-religios

Formele de relaționare cu sacrul magico-religios în cotidianul românesc contemporan nu sunt departe de cele europene și „plagiază", cel puțin la nivel de concept, cadrul ritual din religia populară la care aderase comunitatea tradițională. Altfel spus, patternul este același și doar instrumentele / recuzita / ingredientele au evoluat odată cu societatea, după cum se poate vedea în câteva exemple:

- sărbătoarea urbană sau trăirea laolaltă a sacrului magico-religios augural: mulți tineri petrec Crăciunul sau Paștile în cluburi „de fițe", dar împreună, în grup, preluând (chiar și fără să conștientizeze) ideea de comuniune, coeziune, de participare colectivă la sacrul sărbătorii, aducătoare de noroc; explicația este valabilă și pentru îmbulzeala de la moaște, care fructifică și în modernitate ideea „boabelor din spicul de grâu", adică de „participare împreună" la miracol;
- sindromul „flăcării violet": se știe că, prin capacitatea de comunicare neintermediată cu divinitatea, regii Franței erau taumaturgi (puteau vindeca, de exemplu, scrofuloza); în primele decenii ale mileniului III, oamenii politici ai României apelează tot la cadre ale miraculosului pentru câștigurile electorale, dar cu tehnici mult mai rafinate, stăpânite de parapsihologi sau mentaliști de renume, mânuitori ai unei flăcări violet generatoare de „hipnoză cu finalitate politică";
- extinderea „poliței" protectoare magico-religioase la orice obiect posedat: în satul tradițional, preotul sfințea familia, casa și holdele cu apă sfințită, într-un ritual de protecție religioasă; acum, în mediul urban, practica s-a extins la mașini, utilaje, investiții (laptopuri);
- cazul „Colectiv", care a zguduit România din temelii în toamna anului 2015, a generat o amplă discuție între preoții ortodocși și „civilii" profani, despre deschiderea satanistă a rockului, mergând până la opinii extremiste de tipul „pedepsei divine în ajun de Halloween, pentru cei care ascultă muzica satanistă și aderă la această sărbătoare");
- „re-locarea" vrăjitoriei pe internet și șablonizarea ofertei: poți accesa site-ul vrăjitoarei dorite, introduci datele personale, virezi banii într-un cont de card

[48] Pascal Lardellier, *op. cit.*, p. 195.

și primești, tot on-line, răspunsul sau schema magică de rezolvare a problemei personale; poate şi mai incitante sunt site-urile preoților sau ale unor biserici: te poți loga și spovedi on-line sau poți beneficia de diverse servicii liturgice religioase electronice (de exemplu poți vira banii în contul bisericii și poți aprinde electronic o lumânare, într-un pomelnic virtual, fiind asigurat că Dumnezeu o vede întocmai ca și pe cea de ceară).

În fine, să nu uităm că până și reputatul savant Albert Einstein obișnuia să spună: „coincidența este felul lui Dumnezeu de a-și păstra anonimatul". Asistăm, în concluzie, la etalarea unor formule mai vechi sau mai noi de raportare la sacru și de invocare a lui; inventivitatea omului modern se repercutează și în sectorul remediilor magico-religioase de tip ritual: în loc să se restrângă și să dezvolte o relație de proporționalitate inversă cu terminalele concrete ale raționalizării și cibernetizării – calculatoarele personale sau gadget-urile de orice fel, mașinile / utilajele, tehnicile precise de vindecare în spitale performante, comunicarea virtuală în timp real – adică, altfel spus, știința să învingă, în sfârșit, religia, schemele de religie populară au fost preluate în contemporaneitate, rafinate și modernizate și, mai ales, extinse și diversificate tocmai cu ajutorul cuceririlor tehnologiei, trădând un om modern la fel de dependent de rezolvarea miraculoasă a crizelor sale de orice fel precum strămoșul lui, indigenul din Trobriand (Bronislaw Malinowski).

2.3. Între îngeri și rachete: golirea și umplerea cerului. Forme de raportare a omului contemporan la supranaturalul licit și ilicit

Discurs oficial și formule de religie paralelă: în slujba securității individului

Sociologia religiei fundamentează o perspectivă obligatorie pentru antropologul mileniului trei, mai ales datorită privilegiului acestei științe de a oferi posibile răspunsuri la întrebarea: cum se mai poate vorbi astăzi despre religie, în ce termeni și cu ce rezultat? Trecerea de la teocentrism la antropocentrism, prin consumarea și asumarea paradigmei secularizării, a generat asocierea religiei cu alte concepte din aceeași categorie a instrumentelor de descriere a societății moderne și postmoderne, cum ar fi: națiune (și chiar naționalism), ideologie, discurs politic, societate / stat.

Evoluția sentimentului religios – atât a celui promovat oficial prin acti-vitatea și învățăturile bisericii, dar și a celui aflat în marginea acestuia, în zona miraculosului magico-religios – a înregistrat, în ultimele decenii, mutații și glisări semnificative. Așa cum am arătat deja, credem că cel mai uzitat binom pentru descrierea complexității vieții sprituale este *dez-vrăjirea / re-vrăjirea*

lumii, care încearcă să descrie, în diacronie, amplele fenomene de secularizare generate de scăderea rolului bisericii în societate (odată cu creșterea rolului statului ca principal instrument de organizare a socialului) și de construire a societății capitaliste, fenomene urmate însă de o re-descoperire a nevoii omului contemporan de mister, paranormal, divinație sau revelație. Altfel spus, deși societatea europeană contemporană este fundamentată pe rațiune și tehnologie și se manifestă birocratic, eficient și masiv informatic, totuși se dovedește că nu poate ființa fără o conexiune – paradoxal, din ce în ce mai accentuată – la supranaturalul licit sau ilicit. Pentru a împrumuta o expresie inspirată a profesorului Dan Dungaciu, ne întrebăm și noi, la fel ca domnia sa: „cerul s-a golit de îngeri pentru că s-a umplut de rachete sau s-a umplut de rachete pentru că s-a golit de îngeri"?

„Spre deosebire de istoria credințelor religioase, care investighează norme, programe și doctrine religioase, istoria sentimentului religios presupune investigarea atitudinii religioase, a vieții interioare, a cunoașterii și conștientizării religioase. Sentimentul religios evaluează măsura în care individul și societatea s-a apropiat sau depărtat de divinitate, primă gradul de intensitate vieții religioase"[49] cred și istoricii mentalității.

O analiză a societății moderne europene, cu focalizare concretă asupra României postdecembriste, scoate la iveală câțiva dintre factorii concreți implicați în scăderea în importanță a religiei și reducerea impactului său asupra comunității:

- procesul accentuat de urbanizare a ruralului, așa cum se poate observa în analizele realizate de adiministrația publică locală; procesul de urbanizare determină „ruperea comunității rurale tradiționale, caracterizate de o uniformitate culturală și contactul cu religii și culturi diferite, iar pe de altă parte scade controlul social asupra comportamentelor individuale, asupra practicii și credințelor religioase"[50]. Studiile de etnografie centrate pe spiritualitatea satelor românești și pe relațiile intracomunitare în satul tradițional vorbesc unanim despre importanța practicii religioase, traduse într-o anume pietate populară (mersul regulat la biserică, respectarea dogmelor bisericești, mai ales respectarea postului și a rugăciunii, sancționarea cazurilor de abatere de la morala creștină);
- diversitatea culturală și pluralismul religios, presupuse de civilizația urbană, reduc impactul social al religiei, printr-un fenomen de disipare a acestuia; dacă în satul tradițional românesc se vorbea despre „religia strămoșească", odată cu modernizarea și urbanizarea acestuia au crescut mult ofertele religioase, cu posibilitatea alegerii unei alte variante decât cea moștenită în familie;

[49] Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 7.

[50] Mălina Voicu, „Valori și comportamente religioase în spațiul urban românesc: o abordare longitudinală", în *Viața socială în România urbană*, Dumitru Sandu (coord.), Editura Polirom, Iași, 2006, p. 104.

lumii, care încearcă să descrie, în diacronie, amplele fenomene de secularizare generate de scăderea rolului bisericii în societate (odată cu creșterea rolului statului ca principal instrument de organizare a socialului) și de construire a societății capitaliste, fenomene urmate însă de o re-descoperire a nevoii omului contemporan de mister, paranormal, divinație sau revelație. Altfel spus, deși societatea europeană contemporană este fundamentată pe rațiune și tehnologie și se manifestă birocratic, eficient și masiv informatic, totuși se dovedește că nu poate ființa fără o conexiune – paradoxal, din ce în ce mai accentuată – la supranaturalul licit sau ilicit. Pentru a împrumuta o expresie inspirată a profesorului Dan Dungaciu, ne întrebăm și noi, la fel ca domnia sa: „cerul s-a golit de îngeri pentru că s-a umplut de rachete sau s-a umplut de rachete pentru că s-a golit de îngeri"?

„Spre deosebire de istoria credințelor religioase, care investighează norme, programe și doctrine religioase, istoria sentimentului religios presupune investigarea atitudinii religioase, a vieții interioare, a cunoașterii și conștientizării religioase. Sentimentul religios evaluează măsura în care individul și societatea s-a apropiat sau depărtat de divinitate, primă gradul de intensitate vieții religioase"[49] cred și istoricii mentalității.

O analiză a societății moderne europene, cu focalizare concretă asupra României postdecembriste, scoate la iveală câțiva dintre factorii concreți implicați în scăderea în importanță a religiei și reducerea impactului său asupra comunității:

- procesul accentuat de urbanizare a ruralului, așa cum se poate observa în analizele realizate de adiministrația publică locală; procesul de urbanizare determină „ruperea comunității rurale tradiționale, caracterizate de o uniformitate culturală și contactul cu religii și culturi diferite, iar pe de altă parte scade controlul social asupra comportamentelor individuale, asupra practicii și credințelor religioase"[50]. Studiile de etnografie centrate pe spiritualitatea satelor românești și pe relațiile intracomunitare în satul tradițional vorbesc unanim despre importanța practicii religioase, traduse într-o anume pietate populară (mersul regulat la biserică, respectarea dogmelor bisericești, mai ales respectarea postului și a rugăciunii, sancționarea cazurilor de abatere de la morala creștină);
- diversitatea culturală și pluralismul religios, presupuse de civilizația urbană, reduc impactul social al religiei, printr-un fenomen de disipare a acestuia; dacă în satul tradițional românesc se vorbea despre „religia strămoșească", odată cu modernizarea și urbanizarea acestuia au crescut mult ofertele religioase, cu posibilitatea alegerii unei alte variante decât cea moștenită în familie;

[49] Doru Radosav, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 7.

[50] Mălina Voicu, „Valori și comportamente religioase în spațiul urban românesc: o abordare longitudinală", în *Viața socială în România urbană*, Dumitru Sandu (coord.), Editura Polirom, Iași, 2006, p. 104.

- industrializarea mediului rural dar mai ales a celui urban, cu efecte profunde în social, economic și cultural a adus nu doar schimbarea ritmului vieții cotidiene și a structurii familiei (cu modificări ale statutului și rolului fiecărui membru), dar a generat și glisări mentalitare: „muncitorul industrial se rupe de modul de gândire tradițional și adoptă valorile modernității și un mod rațional de a gândi. Munca în fabrică îl pune în contact cu tehnologia avansată și îl face să accepte cu o mai mare ușurință o cauzalitate științifică. În acest context, gândirea de tip religios pierde teren, fiind înlocuită cu o viziune rațională despre lume”[51]; la acest lucru contribuie nu doar munca, în calitate de proces socio-economic, ci și realitățile cotidiene cu care se confruntă locuitorul mediului urban, care trăiește, cotidian, în cu totul alte realități decât cele propuse de religie, de scenele biblice, de imaginile morale predicate de preoți la amvon;
- în cazul României, ca și al altor țări foste comuniste, un factor important al secularizării este politica regimului comunist, prin demersurile sale agresive de diminuare a sentimentului de religiozitate în rândul populației (închiderea bisericilor, demolarea lor, întemnițarea preoților și a credincioșilor, reducerea drastică a învățământului religios); practic, de-a lungul epocii comuniste, religia a fost scoasă din mediul public și expulzată în privat; mai mult decât atât, urmarea încercărilor de diminuare a rolului religiei a fost promovarea ateismului științific, cu un impact negativ asupra practicii religioase.

Totuși, acest impact nu a fost atât de puternic, pentru că anchetele sociologice postdecembriste arată că această îndepărtare de instituțiile religioase nu s-a făcut în favoarea ateismului, procentul celor care se declară atei rămânând aproape stabil şi la un nivel scăzut. Îndepărtarea de instituțiile religioase înseamnă până la urmă creşterea numărului celor fără religie, „deşi o serie întreagă de credințe care, fără a fi propriu-zis creştine, îşi găsesc obligatoriu originea în creştinism, durează: Dumnezeu, sufletul, ceva de după moarte, miracolele... Uimitor este faptul că persoanele care afirmă cu nu aparțin unei Biserici continuă să se roage, să mediteze, uneori sau adesea. Chiar dacă Bisericile se descompun în urma lor rămâne un creştinism „implicit”, „cultural”, „în afara Bisericii”. În concluzie, creştinismul devine „difuz”. Până în urmă cu două-trei decenii universul credințelor diferitelor confesiuni creştine era uşor de reprezentat după modelul cercurilor concentrice, dinspre credincioşii practicanți, către cei nepracticanți şi apoi atei, putându-se construi cu uşurință niveluri de atitudini şi de credințe”[52].

În ultimii ani, acest lucru nu mai este la fel de uşor de realizat, deoarece universul religios al omului contemporan s-a diversificat foarte mult. Numai simplificând foarte mult datele problemei putem afirma că există trei poli: cel al credincioşilor, urmat de cel al necredincioşilor şi cel al adepților unor credințe di-

[51] Mălina Voicu, *op. cit.*, pp. 104-105.
[52] Françoise Champion, *op.cit.*, p. 706.

fuze, schimbătoare şi nesigure, de departe cel mai bine reprezentat. Acest din urmă pol este greu de definit, deoarece nu se caracterizează printr-o diminuare a practicilor şi credinţelor creştine, deşi se poate întâmpla şi astfel. „Pe de o parte, se caracterizează prin importanța credințelor paralele (ghicit, astrologie, transmitere de gânduri…); pe de altă parte, printr-un mod de credință ce se exprimă în termeni de „poate", „de ce nu?", „probabil/improbabil". De asemenea, acest ultim pol face să devină evident caracterul de acum polisemic al majorității semnificanților religioşi: Dumnezeu, sufletul, viața de după moarte etc."[53].

Apariția unor culte creștine de tip sectar, dar și înclinația a numeroase persoane către procese marginale ale religiei (de tipul astrologiei sau divinației, de exemplu) au făcut să se vorbească despre un „creştinism dereglat" sau altfel spus dezorientat şi improvizat din elemente religioase eterogene, unele aparținând tradiției creştine, altele împrumutate din tradiții religioase care nu au de-a face cu creştinismul.

Până la un punct, toate aceste situații țin de de acel fenomen de dezvrăjire a lumii de care vorbeau Max Weber, Marcel Gauchet și toți ceilalți cercetători recenți ai fenomenului. Istoric vorbind, secularizarea a fost mult influențată, mai ales în mediul rural, de două serii de factori: istorici – mai ales colectivizarea satelor, cu pierderea proprietății private și, în mod particular cu nerespectarea zilelor de sărbătoare calendaristică și a duminicilor, când, spre deosebire de satul tradițional, în satul colectivizat se mergea la muncile agricole – și demografici, și ne referim aici mai ales la câteva categorii de persoane care s-au reîntors de la oraș la sat (șomerii, care și-au pierdut locurile de muncă datorită crizelor economice, pensionarii marilor fabrici și uzine, persoanele care se reîntorc din străinătate de la muncă, alte persoane care au lipsit mai mult din lumea satului și revin acasă).

Studiile europene de sociologia familiei surprind aceste momente de schimbare socială și glisare mentalitară: „Nu doar transformările economice din secolul al XIX-lea au golit satele împingând indivizii și familiile spre oraș și au schimbat natura activităților economice atât în mediul rural, cât şi în mediul urban. La oraș, în uzine, începuturile capitalismului au dezorganizat grav viața familială, obligând femeia să muncească în uzină"[54]. Fenomenul este denumit de Martine Segalen „proletarizare maternă": „istovite de condițiile lor de muncă, femeile muncitoare sunt acuzate că și-au pierdut abilitățile și cunoștințele domestice"[55]; să nu uităm că în satul tradițional femeile erau principalele depozitare ale bagajului de spiritualitate, precum și garanția transmiterii obiceiurilor și tradițiilor, inclusiv a celor adiacente pietății creștine.

[53] Françoise Champion, *op. cit.*, p. 707.
[54] Martine Segalen, *Sociologia familiei*, Editura Polirom, Iași, 2011, pp. 90-91.
[55] Martine Segalen. *op. cit.*, p. 91.

Industrializarea, cu consecința ei firească, aceea a urbanizării, a antrenat mari mutații sociale, mari migrații de populație din mediul rural în cel urban. Acest lucru a însemnat şi declanşarea unui acut proces de dezrădăcinare, prin care sătenii ajunşi la oraş nu s-au mai simțit cu nimic legați de preotul paroh sau de comunitatea parohială în care au intrat, aşa cum se întâmpla în comunitatea din care ieşiseră.

Pe de altă parte, trebuie amintit că mai există o serie de factori externi care au contribuit la procesul de secularizare, iar între aceştia unul deloc de neglijat este recrudescența fără precedent a sectelor și mișcărilor religioase.

În aceste condiții, Marcel Gauchet lua în discuție un eventual „sfârşit al religiei" în procesul lung de dezvrăjire a lumii. Este evidentă o răsturnare a dominației religiosului și o evoluție a conținuturilor religiilor[56] dar, crede el, o atitudine religioasă, ca modalitate simbolică de legitimare spirituală a ființei umane, este decelabilă mereu, pentru că „îi regăsim ecoul în străfundul ființei noastre" și „nu ne-am sustras ei decât pregătindu-i în fapt echivalențele pe toate planurile"[57].

În ultima vreme, asistăm la o profundă reevaluare a spiritualității condensate, astfel încât atât religia, cât și magia, sunt din nou luate în calcul de comunitatea postmodernă, care, în ciuda cibernetizării și rafinării extreme a științelor și tehnicii, nu poate răspunde, totuși, unor întrebări existențiale.

Chiar și Max Weber, în ciuda construirii cunoscutului său model de dezvrăjire a lumii, preluat și detaliat magistral de Marcel Gauchet, postula existența unui reviriment al sentimentului religios. Se lua în discuție un anumit reflux al credinței și al religiozității, dar se semnala, totuși, nevoia omului modern de a crede în ceva. Omul este cel care a creat sistemul social și a impus anumite reguli sociale, dar care par a nu-l mai satisface pe omul societății moderne, fapt care face posibilă o resurecție a religiei.

Una din faliile marcate de comportamentul omului modern a fost, se știe, orgolioasa îndepărtare de natură și de toate beneficiile sale imediate, acestea fiind resmțite ca perimate și simpliste; una dintre „descoperirile" pe care şi le asumă omul societății postmoderne, însă, este ecologia: „secolul nostru intră în panică, în edificiul epistemologic se produc fisuri. Savanții sunt angoasați în fața progresului propriei lor descoperiri; după alerta atomică, după experiența concentrațională, iată acum alarma ecologică"[58].

Un caz particular îl configurează „persoanele socializate într-un mediu nesigur, ce trăiesc permanent în cadrul acestuia, fiind expuse unor riscuri multiple precum sărăcia, boala, șomajul etc.; au nevoie de norme rigide, predictibile, care să le organizeze viața, să le dea siguranță și să le transforme mediul social în unul

[56] Martine Segalen. *op. cit.*, p. 7.
[57] Martine Segalen. *op. cit.*, p. 11.
[58] Gilbert Durand, *Știința despre om și tradiția. Noul spirit antropologic*, traducere de Janina Ianoși, Editura Ideea Europeană, București, 2006, p. 6.

ușor de înțeles. Pentru acești oameni, religia furnizează un set de norme și valori, ajutându-i să-și depășească anxietatea”[59].

Concluzia studiilor de filozofia culturii susținute de Jean Baudrillard anunța că „trăim într-o lume în care există din ce în ce mai multă informație și din ce în ce mai puțin sens”[60]; religia, sub forme dintre cele mai personale ajustate momentului, va oferi, probabil, sensul de care are nevoie societatea mileniului trei pentru a se putea dezvolta.

Dinamica sentimentului religios în România postdecembristă. La umbra Bisericii

În societatea modernă, complexul proces de secularizare este direct proporțional cu evoluța sentimentului religios, dar teologii consideră că secularizarea nu este neapărat un moment de final al religiei și nici măcar nu înseamnă neapărat declinul său, ci ar trebui receptat mai mult ca un proces de criză, mai ales spirituală, după care este foarte posibilă o revenire, o resurecție, poate prin aprofundarea credinței, poate prin adaptarea ei la condițiile comunității moderne (după modelul acelui *aggiornamento* al doctrinei romano-catolice), poate prin fundamentarea unei religii globale.

România, după o lungă perioadă în care au fost interzise construirea bisericilor noi sau refacerea celor vechi, a demarat un amplu proces de construcțe a locașurilor de cult, iar biserica a început un fel de contract social cu reprezentanții administrațiilor locale și actorii sociali ai comunităților locale, prin acțiuni filantropice sau patronaje, acțiuni culturale, demersuri misionare. Nu întâmplător, în mod constant, biserica și armata au fost cele două instituții care ocupau locurile cele mai înalte la capitolul încrederea populației, cel puțin până în anul 2017, după cum atestă barometrele de opinie publică.

Statistic vorbind, în ultimul deceniu, România se situa printre cele mai religioase state din Europa, alături de Italia, Polonia și Malta. În primii ani după Revoluție, România se poziționa alături de Bulgaria, Letonia și Portugalia, acestea fiind țările care înregistraseră cele mai mari creșteri la capitolul aderenței la religie (comparativ cu Anglia sau Spania, unde fenomenul religios era în declin)[61].

O discuție din prespectivă sociologică și antropologică asupra României postdecembriste, arată că spiritualitatea românească înregistrează o evoluție aparte în contextul complex al țărilor europene. Căderea regimului comunist în decembrie 1989 a generat, prin renunțarea la economia centralizată, o serie de transformâri

[59] Mălina Voicu, *op. cit.*, p. 105.
[60] Jean Baudrillard, *Simulacre și simulare*, traducere de Sebastian Big, Editura IDEA Design & Print, Editura Ideea, București, 2008.
[61] Mălina Voicu, *România religioasă. Pe val sau în urma lui?*, Editura Institutul European, Iași, 2007, p. 73.

sociale şi economice, concretizate înainte de toate în demararea procesului de privatizare şi trecerea la economia pieţei libere, de-a lungul unui interminabil „proces de tranziţie”. Aceste procese economico-sociale au condus la creşterea gradului de insecuritate cotidiană, dar au generat, prin revers, procese care au stat la baza unei „revitalizări religioase”; şomajul şi sărăcia, gradul scăzut de educaţie şi sistemul sanitar precar au intensificat această resurecţie a sentimentului religios şi a practicii religioase; datorită creşterii riscurilor sociale care, în ultimii 25 ani, au afectat cu precădere mediul urban, este de înţeles de ce, potrivit sociologilor deja citaţi, practica şi credinţa religioasă să fi crescut mai mult în mediul urban comparativ cu cel rural de după 1989. Se poate concluziona, aşadar, că instabilitatea economică este direct proporţională cu încrederea în biserică, instituţia care promite o viaţă mai bună, conferind un anume grad de stabilitate şi o protecţie simbolică.

Explicaţia de tip religios este un bun mod de a reduce „incertitudinea axiologică”[62], dar trebuie corelată şi cu alţi factori, particulari de această dată, ce fundamentează nivelul crescut al religiozităţii: vârsta (vârstinicii sunt mai religioşi, pentru că sunt mai tradiţionalişti, au mai mult timp la dispoziţie pentru biserică, resimt gradul de insecuritate socială mai acut, dar îşi aduc cu ei copiii sau nepoţii la biserică pentru că văd în participarea la fenomenul religios de duminica o foarte eficientă variantă de educare şi socializare a tinerilor), poziţia socială (indivizii bine situaţi social frecventează mai rar biserica pentru că acordă timp mai mult afacerilor proprii), genul (femeile sunt, în general, mai predispuse praxisului religios, încă din tinereţe, prin educaţia pe care o generează încă societatea românească: fetelesunt îndemnate să fie obediente şi responsabile, băieţii sunt sfătuiţi să fie mai autonomi, dar şi a rolurilor diferite jucate în familie, unde femeile au mai mult timp liber şi se ocupă mai mult de socializarea şi educaţia – inclusiv religioasă – a copiilor).

Anchetele sociologice ale ultimilor ani arată că „majoritatea covârşitoare a românilor, atât din mediul rural, cât şi din mediul urban, se roagă frecvent”[63] şi că „românii sunt un popor foarte religios”[64], cu amendamentul că mediul urban este mai secularizat decât cel rural, orăşenii acordând o mai mică importanţă credinţei şi mergând mai rar la biserică decât sătenii.

Dar „distanţa dintre mediul urban şi cel rural a început să se reducă în ultimii ani. În aparenţă paradoxal, nu satul este cel care se îndepărtează de religie, ci oraşul se apropie tot mai mult de religie. Într-o Europă profund marcată de secularizare, urbanul românesc devine din ce în ce mai religios. Între 1993 şi 2005 a avut loc o creştere a practicii şi credinţei religioase atât la sat, cât şi la oraş, distanţa dintre cele două spaţii reducându-se simţitor. Pe fondul ridicării restric-

[62] Bogdan Voicu, *Penuria pseudomodernă a postcomunismului românesc*, vol. II, Editura Expert Projects, Iaşi, 2005, p. 175.
[63] Mălina Voicu, *op. cit.*, p. 113.
[64] Mălina Voicu, *op. cit.*, p. 118.

ților impuse religiei de regimul comunist și în contextul creșterii insecurității existențiale cauzate de transformările radicale care au avut loc în societatea românească, orășeanul a început să se gândească tot mai mult la divinitate și la rolul acesteia în viața lui"[65].

Mai mult, pentru spațiul cultural românesc, „datele de anchetă în mediul urban românesc indică faptul că lipsa credinței în Dumnezeu este percepută, în general, ca fiind stigmatizantă (...). Această valorizare socială negativă a scepticismului religios are consecințe vizibile mai ales în discursul politic. Putem avansa ipoteza că religiozitatea declarată este importantă mai ales în autoprezentarea în relații dominate de incertitudine – cum ar fi relația dintre electorat și oamenii politici"[66].

Diferențele de religiozitate între țări sau zone provin, după unii autori, și din gradul de dezvoltare socială diferit: gradul de religiozitate este mai scăzut în societățile puternic industrializate față de cele slab dezvoltate. Astfel,

- în general, se crede că „dependența de agricultură sporește gradul de nesiguranță și expunerea la risc, favorizând menținerea unui nivel crescut al religiozității";
- similar, „nivelul educațional mai scăzut al populației rurale oferă un spațiu de manifestare religiozității tradiționale";
- valorile de tip religios sunt erodate de expunerea la mediul academic[67].

O dimensiune specială a gradului de aderență la fenomenul religios este dată de condițiile istorico-culturale specifice țării noastre și plasării sale în spațiul geografic balcanic și european. Legătura dintre religiozitate și ideea de națiune, iar în cazul României între ortodoxie și identitatea națională, conturează un proces specific, de altfel, tuturor națiunilor din Balcani aflate sub dominația Imperiului Otoman: ortodoxia a fost un garant al păstrării identității naționale, un pilon al formării națiunii moderne; în concluzie, fundamentul religios al ideii de națiune și identitate națională a contrbuit la păstrarea unui grad ridicat de religiozitate. Analizele sociologice ce au ca bază anchete de teren efectuate în România postdecembristă atestă faptul că, deși suspusă unui puternic asalt al educației ateiste promovate prin școli sau prin mass-media, populația nu a acceptat o distanțare prea mare de religie, iar ateismul nu s-a bucurat de un succes notabil în mediile românești[68].

Faptul că România este țara cu cea mai vizibilă creştere a practicii religioase în întreg spațiul european, după căderea blocului comunist, este unul dintre argumentele existenței unor procese psiho-sociale specifice realităților autohtone.

[65] Mălina Voicu, *op. cit.*, pp. 118-119.
[66] Cosmina Rughiniș, „Religiozitate și scepticism religios", în *Viața socială în România urbană*, Dumitru Sandu (coord.), Editura Polirom, Iași, 2006, p. 131.
[67] Mălina Voicu, *op. cit.*, p 120.
[68] Elena Iulia Gheorghiu, „Religiozitate și creștinism în România postcomunistă", în *Sociologie Românească*, nr. 3, p. 107.

Credința (religia) ortodoxă asumată de poporul român a demonstrat de-a lungul istoriei o puternică ancorare în social: cele mai multe ceremonii religioase au un profil comunitar, încurajând coeziunea locală; este interesant de observat, de altfel, că, chiar și acolo unde rolul bisericii a fost micșorat și unele dintre funcțiile sale au fost mult diminuate, totuși sentimentul de solidaritate și coeziune comunitară s-a păstrat în jurul bisericii.

S-a văzut că aderența în grade variabile la religie și credință a statelor europene este generată de ponderea diferită a ruralului, care conservă forme arhaice de religiozitate, comparativ cu expansiunea urbanului, mult diferită de la un stat la altul; apoi, lucrurile au evoluat într-un fel în spiritul dogmatic al lumii catolice și protestante și în alt fel în spațiul deținut de ortodoxie; în fine, viața politică și ideologia au marcat puternic apropierea de biserică, operând diferențe între statele capitaliste și cele socialiste, unde propaganda comunistă a încercat impunerea ateismului (fapt ce a condus la o rapidă secularizare, dar și la formule dintre cele mai ingenioase ale mutării credinței din spațiul public în cel privat).

Pe de altă parte, observațiile istorice și etnografice atestă faptul că biserica ortodoxă din țara noastră nu s-a constituit într-o voce autoritară, cu un discurs dogmatic puternic și individualizant, și nu s-a despărțit prea ferm de cadrele religiei populare; biserica ortodoxă a fost extrem de prezentă în memoria colectivă, construindu-și, prin continuitate și printr-o dominantă oarecum cantitativă (în sensul că a fost în mod covârșitor o religie națională, operând aproape o identificare a ortodoxiei cu etnicitatea) și-a dobândit o importanță publică remarcabilă, generând un considerabil sentiment al apartenenței și o implicare semnificativă în viața politică a țării în calitate de religie națională și ca element identitar definitoriu. Sociologii europeni consideră că întregul spațiul ortodox european este caracterizat printr-o anume toleranță și flexibilitate, care au încurajat conservarea unor structuri de ritual și o secularizare moderată.

Vorbim, așadar, despre condiții bine individualizate ale satului românesc, mereu caracterizat de un nivel economic scăzut și o „rămânere în urmă" observabilă și astăzi, față de urbanizarea avansată adiacentă. Acest lucru a fost încă foarte vizibil în ultimul secol, prin plasarea fenomenului religios în proximitatea culturii populare: religiozitatea populară, medicina magică sau divinația de orice fel, credințele în supranatural sau ritualurile magico-religioase au descris continuu relația comunității din satul tradițional cu sacrul. În mod vizibil, în regimul comunist, tradiția populară și cea bisericească s-au susținut reciproc: în imaginarul social, biserica, prin mecanismele sale conservatoare și tradiționaliste, avea ca rol imediat, după cel al medierii religioase între om și Dumnezeu, și sarcina de păstrare a tradițiilor strămoșești și a gradului maxim de coeziune locală.

Practic, în satul românesc, cadrele aderării la dimensiunea spirituală a existenței au fost conservate masiv, fapt decelabil în maxima respectare a riturilor și ceremoniilor (atât din ciclul vieții, cât și din cel calendaristic), masiva frecven-

tare a bisericii din sat (parohială) cu ocazia sărbătorilor religioase (fapt care demonstrează coeziunea locală) și păstrarea unui anume tipar de moralitate creștină tradițională. Așadar, la începutul mileniului trei, satul românesc era încă puternic ancorat în dimensiunile spirituale ale ruralului tradițional iar faptul că nu a fost supus imediat unei industrializări generalizate, similar satelor din occidentul european, a prelungit această stare de religiozitate populară, eterogenă, difuză, conservatoare, ortodoxă, încă mult timp.

În acest context, se poate explica de ce secularizarea nu a reușit să anihileze rapid și total setul de credințe de sorginte populară: tradițiile și obiceiurile populare, în performarea lor colectivă, conduc la emoții și pasiuni comune, ce consolidează baza identitară a grupurilor, cimentând coeziunea, iar rezultatul a fost prelungirea acestor forme și formule de religiozitate paralelă și în urbanul industrializat dar marcat de insecuritatea socială despre care am vorbit deja.

Este indiscutabil faptul că omul simte, instinctiv, o nevoie interioară de absolut, pe care credincioșii o definesc ca nevoia de credință în divinitate. În fața secularizării, mulți indivizi au găsit rezolvarea acestei nevoi de absolut fie în mesajul sectelor și noilor mișcări religioase, fie în aderența la tot felul de forme ale religiei marginale, concretizată în ceea ce numim superstiții. Asistăm, în aceste condiții, la o diversificare a fenomenului magico-ritual printr-o spectaculară recrudescență a practicilor, prin rafinarea, urbanizarea și globalizarea lor. Interesantă este însă interferența acestor două planuri, care nu se mai exclud, așa cum o cereau zorii credinței, ci se împletesc într-o nouă formulă de religiozitate a cărei efervescență pare a contrazice ideea unui declin continuu al religiei în societățile moderne.

O explicație sociologică: „Prezența noilor mişcări religioase pe piața religiilor din țara noastră demonstrează, fără nici un dubiu, că peisajul religios românesc nu a rămas impermeabil la influențele globalizării şi că acesta se află într-un proces continuu de pluralizare şi diversificare. Proces omogenizator şi uniformizator în acțiunea şi efectele sale, globalizarea nu este în sine un fenomen unitar şi uniform, ci unul care urmează ritmuri şi logici specifice, cu efecte diferite de la o țară la alta, de la un grup social la altul. România nu putea rămâne în afara acestor schimbări globale. În consecință, schimbările care au marcat peisajul religios românesc după 1990 şi care, de bună seamă, vor continua şi se vor amplifica după integrarea țării noastre în Uniunea Europeană au, aşadar, ca fundal, fenomenul mai larg al globalizării. (...) Dar care sunt caracteristicile care fac ca aceşti noi veniți în peisajul religios românesc să fie „privilegiați", încomparație cu marile religii tradiționale, şi care ne pot îndreptăți să afirmăm că sunt mai bine adaptați la logica de piață a globalizării? Pe scurt, aceste noi forme de organizare religioasă sunt mult mai bine adaptate la „logica concurențială" a pieții religioase, beneficiază de sprijin financiar consistent de la „centru", desfăşoară o intensă activitate caritativ-umanitară şi misionară. Apelul la tehnologia de înaltă

clasă: în egală măsură, noile mişcări religioase sunt excelente utilizatoare ale tehnologiilor de ultimă oră. Dispun (şi le utilizează ca mijloace de propagare) de cele mai noi mijloace de informare în masă existente la ora actuală: au site-uri instalate pe Internet, unele (mai ales cele de proveniență nord americană) dispun de canale de televiziune proprii, de televiziune prin Internet (inclusiv în țara noastră), de rețele de cablu prin satelit etc. Tendința de internaționalizare: noile religii fac parte, în marea lor majoritate, din ample rețele internaționale. Aşa cum au remarcat şi specialiştii, încă de la începuturile lor, religiileau dat dovada unei tendințe naturale de extindere şi depăşire a frontierelor, de internaționalizare. Această aptitudine pare a fi evidentă în contextul schimbărilor religioase actuale globale"[69].

Anchetele antropologice centrate pe „priza" magiei și fenomenelor adiacente acesteia la diferite grupuri țintă, au stabilit o adresabilitate maximă la segmentul acoperit de tineri, adolescenți, puberi, dat fiind faptul că, în accepțiune psihologică și sociologică, perioada tinereții este receptată ca o etapă a celor mai diverse căutări, dileme, perspective. Notabil este faptul că această etapă a vieții, ca trambulină către ipostaza de adult, vine cu o confruntare între două tendințe opuse: pe de o parte, este perioada care se suprapune peste sistemul de școlarizare, care în România are o remarcabilă componentă științifico-laică (orele de religie au o pondere mică față de orele de studiu dedicate disciplinelor reale sau umane, tehnice sau științifice); pe de altă parte, mulți dintre ei primesc o educație religioasă în familie, ca prelungire a unei atitudini bisericești provenite de la părinții sau bunicii cu descendență rurală, adică promotori ai unui spațiu eminamente religios.

În fine, tot tinerii sunt și cei mai receptivi la formulele din marginea religiei, din vecinătatea magiei: „La capitolul comportamente şi atitudini religioase, se constată că tinerii din România, comparativ cu adulții, merg mai rar la biserică, acordă o importanță mai mică lui Dumnezeu în viața lor, se roagă mai rar şi cred mai mult într-o divinitate impersonală, într-o „forță a vieții"decât într-un Dumnezeu întrupat"[70].

Tinerii se văd asaltați de tot felul de informații și cazuri concrete din ceea ce se cheamă *religiozitate periferică, credințe marginale, manifestări mistico-ezoterice, religiozitate populară, manifestări religioase iraționale, para-știință, para-religiozitate* etc. Aceste formule sunt în strânsă dependență, în ceea ce privește canalul lor de comunicare, cu proliferarea excesivă a mass-media din ultima vreme, mai ales a mijloacelor electronice de transmitere a informațiilor în masă, care abundă de astfel de variante magico-rituale și, datorită canalului des utilizat de tineri – internetul – este de înțeles de ce impactul este mai vizibil în rândul acestora.

[69] Manuela Gheorghe, „Noile mișcări religioase – agenți ai globalizării religioase în România", în *Revista Română de Sociologie*, anul XIX, nr. 1-2, Bucureşti, 2008, p. 148.
[70] Marius Lazăr, „Valori, toleranță, religie și spiritualitate la tinerii români", în *Revista Română de Sociologie*, anul XXIII, nr. 5-6, p. 463, București, 2012.

Cei mai mulți dintre autorii studiilor sociologice și de psihologie comportamentală centrate pe comportamentul spiritual al tinerilor din această perioadă a căutărilor este că, uneori conștient, alteori inconștient, generațiile ultime tind să coreleze cele două tipuri mari de credință – în Dumnezeul strămoșilor și în formele marginale de tip mistico-magico-ritual – și să le practice simultan, fără a avea sentimentul unui lucru reprobabil sau neconform.

Concret, studiile efectuate asupra grupurilor de tineri români sugerează faptul că aceștia sunt marcați de o mare receptivitate la mesajele bisericii creștine, dar și de o deschidere și o curiozitate remarcabilă în alte elemente de spiritualitate, conexe (horoscopuri, ritualuri magico-religioase, paranormal)[71]. Paradigma acestora este extrem de largă și de diversă:

- telepatie și spiritism, energii spirituale atașate unor obiecte fizice;
- energiile corpului omenesc capabile să vindece și să transmită mai departe energii;
- superstiții vetuste;
- astrologie și numerologie, divinație de orice fel;
- miracole, apariții;
- magie albă sau neagră, colectivă sau individuală;
- reîncarnare, panteism, animism;
- bioenergie și psihotronică;
- fantome și apariții misterioase;
- OZN-uri și fenomene paranormale;
- credințe în nemurirea sufletului, viața după moarte, credința în rai și iad.

Magia rituală sau religiozitatea periferică sunt formule tentante pentru tineri, care, apelând la instrumentele acestor formule de spiritualitate reușesc să depășească mai ușor greutățile cotidiene ori traumele ocazionale sau, pur și simplu, pot înțelege și asuma mai ușor viața: „În ultimii ani, remarcăm faptul că tot mai mulți indivizi își exprimă opțiunile lor pentru diversele tipuri de credințe marginale precum: telepatia, bioenergia, astrologia etc. Credința indivizilor în diversele tipuri de credințe (în Dumnezeu, în telepatie, în horoscoape etc.) se diferențiază în raport cu vârsta, sexul, nivelul de școlarizare, apartenența religioasă sau zona socio-culturală din care provin”[72].

[71] C. Cuciuc, „Toleranța ca tranziție spre egalitatea și libertatea religioasă”, în *Revista Română de Sociologie*, nr 1-2, București, 1999; L. Buburuzan, „Credințe religioase și superstiții ale tinerilor în perioada actuală”, în *Revista Română de Sociologie*, nr 1-2, București, 1999; Ecaterina Balica, „Tinerii și formele marginale de religiozitate. Analiză comparativă România-Ungaria”, în Ilie Bădescu, Claudia Buruiană (coord.), *Țăranii și noua Europă*, Editura Mica Valahie, București, 2003.

[72] Ecaterina Balica, „Tinerii și formele marginale de religiozitate. Analiză comparativă România-Ungaria”, în Ilie Bădescu, Claudia Buruiană (coord.), *Țăranii și noua Europă*, Editura Mica Valahie, București, 2003, p. 219.

Poate că ar fi util să reamintim că societatea tradițională specifică satului românesc era impregnată de magie, țăranul crezând cu putere în eficacitatea acesteia. Acțiunile încep cu invocarea magiei (în muncile agricole, la botez, la cununie, la începutul unei călătorii) și sfârșesc cu referiri la aceasta (despărțirea sufletului de trup, protecția de ciumă sau alte boli cumplite, alungarea grindinei sau a secetei, descântatul terapeutic sau „de boală"); omul patriarhal a înțeles că nu poate domina mersul lucrurilor și nu poate contracara „lucrarea" duhurilor rele decât apelând la magie. Oarecum, țăranul și-a imaginat că, într-o lume în care răul pândește la tot pasul, uneori doar apelul lui, ca om simplu, la Dumnezeu, la rugăciune și la Biserică nu e de ajuns pentru contracararea făcăturii și ocolirea nenorocului, și e nevoie de încă o pârghie de manipulare a destinului: magia. Se induce astfel, chiar dacă ilicit, neconvențional și, deseori, la limita moralității, un sentiment de liniște, de siguranță, de securitate necesară.

Dacă pentru cei mai mulți indivizi religiozitatea este „modul concret și permanent de racordare a omului cu sacrul"[73], e necesar să observăm că intensitatea sentimentului religios trebuie cuantificată nu doar în frecventarea bisericii, ci și aderarea la alte practici religioase, de tipul postului, rugăciunii, spovedaniei și împărtășaniei, lecturarea textelor biblice etc., dat fiind faptul că studiul comportamentului religios dovedește că există o diferență între practica religioasă și credința religioasă, cu diminuarea continuă a practicii, în zilele noastre.

Un studiu efectuat în anul 2001 pe un eșantion de peste 2000 de tineri (elevi) din România și Ungaria, a scos la iveală un grad mult mai mare de religiozitate printre tinerii români, decât printre cei maghiari; la întrebarea referitoare la importanța credinței în Dumnezeu în viața lor, peste 85 la sută din elevii români din mediul rural și peste 70% din cei din mediul urban au răspuns că este „foarte importantă", în timp ce valorile înregistrate în Ungaria erau de sub 25%. Dar tinerii români cred în proporții foarte mari și în formele de religiozitate periferică (73% cred în miracole, 67% – în telepatie, 60% – în nemurirea sufletului, 50% – în horoscopuri, 43% – în OZN-uri)[74].

Dincolo de analiza răspunsurilor, care denotă faptul că credința în Dumnezeu și / sau în formele marginale de religie sunt direct determinate de apartenența religioasă, sex, vârstă, aria cultural – istorică, ni s-a părut foarte relevantă o secționare în funcție de tipul de religie adoptat: „greco-catolicii se detașează de celelalte grupuri de religioși atunci când este vorba de credința în OZN-uri și telepatie, ortodocșii în cazul minunilor, protestanții luterani sunt cei care cred în număr semnificativ mai mare decât ceilalți în nemurirea sufletului și viața după moarte, musulmanii cred mai mult în horoscoape și fantome"[75].

[73] C. Cuciuc, *Introducere în sociologia religiilor*, vol. I, ediția a II-a, Editura Gnosis, București, 1996, p. 57.
[74] Ecaterina Balica, *op. cit.*, pp. 222-227.
[75] Ecaterina Balica, *op. cit.*, p. 226.

De asemenea, fără să ne concentrăm, în acest punct al discuției, pe corelările dintre gradul de religiozitate și factorii determinanți, ne mărginim doar la a spune că, în linii mari, concluziile studiului atestă că tinerii români au un mare grad de religiozitate, frecventează biserica (mai ales cei din medul rural), cred în Dumnezeu dar, în același timp, cred în miracole, în existența raiului și a iadului, în nemurirea sufletului, în telepatie și divinație sau fenomene astrale. „Pe măsură ce frecvența contactelor cu biserica scade, se manifestă și o ambivalență a tinerilor în privința credinței lor, în sensul că procente asemănătoare ca valoare se înregistrează atât în cazul variantelor care se referă la aspectele credinței în Dumnezeu, cât și în cazul credințelor marginale”[76].

Judecând după viața de zi cu zi în ultimele decenii, s-ar putea spune că încrederea tinerilor în vrăjitorie, astrologie, divinație, poate fi cauzată de sentimentul de instabilitate socială și de interesul mare acordat nevoii de a ști ce le rezervă viitorul; acest lucru face ca interesul pentru poziția astrelor, pentru conjuncția planetelor, pentru zodii și horoscopuri să fie foarte mare. Desigur, la aceasta se adaugă și spectaculozitatea experimentului, tentația lucrului ieșit din cotidian, posibilitatea de explicare a inexplicabilului.

O trecere în revistă a posturilor de televiziune locale sau naționale arată că aproape toate au programe speciale pentru predicții astrale pe perioade mai lungi sau mai scurte de timp, invită astrologi, prezicători, vrăjitori care să ofere modele de explicare și asumare a prezentului și viitorului într-un mod de cele mai multe ori liniștitor sau menit să dea încredere și să exonereze persoana de orice vină. De asemenea, canalele și posturile TV cu profil științifico-tehnic rulează mereu documentare despre alte lumi posibile, documente din istoria vechilor popoare referitoare la prezența unor OZN-uri în devenirea lor și vizite ale unor extratereștri sau chiar martori care au asistat la așa ceva, acreditând convingerea că nu suntem singuri în Univers și că relaționările extraterestre sunt posibile.

Așadar, ca o posibilă concluzie, s-ar putea spune că, în ciuda unor eforturi notabile, cunoscute și descrise istoric, dictatura comunistă n-a reușit să determine într-o măsură foarte mare slăbirea credinței religioase și nici să diminueze practicile de cult, Biserica rămânând, în viața spirituală a comunităților rurale și / sau urbane românești, centrul în jurul căreia se organizează existența individului și integrarea lui în comunitate; în bună parte, pentru țăranul român, universul a rămas sacru pentru că el este creația lui Dumnezeu: de fapt, totul – lumea, viața – este creația lui Dumnezeu, chiar și astăzi în orizontul satului, observă un grup de cercetători, într-un articol bine fundamentat pe observații de teren[77], care merge pe linia concluziilor mai vechi referitoare la conservarea unei relații privile-

[76] Ecaterina Balica, *op. cit.*, p. 228.

[77] Radu Răutu, Vintilă Mihăilescu, Viorica Nicolau, Mircea Gheorghiu, Valentin Toma, „L’Expériance du sacré dans la société roumaine actuelle”, în *Annuaire Roumain d’Anthropologie*, tome 39 / 2002, București, 2002, p. 120.

giate a omului cu Biserica, în spațiul cultural românesc: „sentimentul religios, consecința cunoașterii și educației creștine, s-a dezvoltat pe o stare de religiozitate, inerentă omului (...). Istoria unui astfel de sentiment reconstituie trecutul viu și autentic al omului, nu mai mult însă religios ieri decât azi sau decât mâine”[78].

Lărgind contextul, putem observa că, într-o perioadă în care secularizarea europeană a ajuns la dimensiunile unui model / tipar / mod de viață modern, relaționarea pozitivă a românilor cu biserica s-a găsit într-o stare de relativă conservare și a cunoscut o degradare mai puțin accentuată decât alte zone europene. Printre posibilele explicații, au fost discutate de sociologi, teologi și etnologi câteva contexte istorice: climatul de insecuritate socio-economică persistent în țară după răsturnarea comunismului și procesul relativ lent de modernizare internă pe toate palierele – mergând de la instituții și infrastructură până la paliere culturale, spirituale, educație; sunt relevante și cauze de ordin particular, cum este asumarea religiei ortodoxe ca o religie națională, fapt ce a condus la receptarea ideii de națiune ca o prelungire a ortodoxismului și invers, asumarea ortodoxismului ca o metodă de păstrare a românismului sau susținerea unei anume aderențe la o stare de religiozitate receptată de comunitatea românească postcomunistă ca un răspuns negativ la propaganda ateistă din timpul regimului comunist. Sociologii mai mizează și pe (încă) masiva pondere a ruralului în România, fapt care conservă o anume asociere între cultura tradițională, a satului mai vechi sau mai nou, cu biserica, religia și ideea de creștinism în sine, fundament al culturii secolelor trecute, în care interferența magicului cu religiosul a fost încă un factor ce a favorizat aderența comunității la religiozitatea populară, rurală.

Pentru ultimul deceniu, o anchetă recentă[79] arată că, în România, ritmul de creştere al bisericilor îl depăşeşte chiar şi pe cel al şcolilor (...): pentru fiecare şcoală nou construită în România după Revoluție, au apărut cinci biserici noi: „după 1989, românii au preferat să susțină cu bani ridicarea de biserici. E drept, statul a pierdut de la bun început meciul cu Biserica, în ce priveşte procedura de încasare a banilor direct de la comunitate:este foarte simplu să donezi bani pentru construcția de biserici, dar extrem de complicat şi birocratizat să dai bani direct pentru sprijinirea unei unități şcolare de stat. În medie, anual, în România apar 90 de biserici noi, şi acestea sunt doar cele ale ortodocşilor. După 1989 şi până în prezent, bisericile ortodoxe s-au înmulțit cu aproximativ 2.000 de lăcaşe de cult în toată țara. În ce priveşte şcolile, media anuală este de doar 17 unități noi, dacă ținem cont că, după 1989, s-au construit în România doar aproximativ 385 de şcoli noi. Astfel, raportul dintre biserici noi şi şcoli nou apărute după 1989 este de 5 la 1.

[78] Doru Radosav, *op. cit.*, p. 325.

[79] ancheta ziarului *Gândul,* „După Revoluție, s-au construit cinci biserici pentru fiecare şcoală nouă. De ce românii donează pentru lăcaşe de cult şi n-o fac pentru şcoli”, http://www.gandul.info/stiri/dupa-revolutie-s-au-construit-cinci-biserici-pentru-fiecare-scoala-noua-de-ce-romanii-doneaza-pentru-lacase-de-cult-si-n-o-fac-pentru-scoli-exclusiv-10754452 (20aprilie 2012).

(...). Modalitatea de ridicare a bisericilor noi se bazează în mod covârşitor pe banii dați direct de comunitățile locale, în timp ce ridicarea de şcoli noi se bazează aproape exclusiv pe banii de la stat sau din fonduri europene filtrate tot de autoritățile de stat".

Pentru corectitudinea analizei, însă, credem că e util să precizăm că și în societatea românească contemporană se pot observa efectele unui global proces de secularizare și de laicizare, specific întregii Europe, dar cu formule mai puțin violente și fără manifestări extreme (așa cum se întâmplă bunăoară în Olanda, unde se închid bisericile). Foarte sintetic vorbește despre această stare de fapt H. R. Patapievici: „Spre deosebire de religia oficială, religia trăită era impregnată de superstiții, vrăjitorii, descântece, farmece şi obiceiuri arhaice. Valabilă pentru religia trăită în secolele premoderne, ea mai este valabilă, schimbînd ce este de schimbat, şi azi. Dacă *în sus*, ortodoxia a acceptat să servească statul, *în jos* ea a consimțit să coabiteze cu extravagante forme folclorice de religiozitate populară. Or, aici apare o problemă. Când, în România de azi, majoritarii îşi declară afiliația religioasă ortodoxă şi analiştii construiesc statistici copleşitoare pe baza acestor cifre, nimeni nu se întreabă ce mai înseamnă, azi, a fi ortodox. Cei care își bazează raționamentele ortodoxizante sau îngrijorările cetățeneşti pe o statistică de tipul celor 80% care au încredere în BOR şi, în acelaşi timp, nu nutresc nicio încredere în alte instituții democratice, ignoră faptul evident că societatea românească, asemeni celei occidentale, este una profund *laicizată* (deoarece a suferit în mod ireversibil procesul de scoatere a religiei din sfera publică și de fixare a ei în sfera privată), ireversibil *secularizată* (deoarece, prin modernitate, societatea românească a păşit definitiv în logica transformării valorilor religioase în valori profane) şi, prin deschiderea unei piețe libere a bunurilor religioase, societatea noastră a intrat şi în logica pluralismului cultural care marchează sfârşitul supremației religioase a creştinismului. Pentru mobilizările de mase, religia, în societatea românească modernă, nu poate fi decât un pretext. E drept că, asociată cu naționalismul, religia poate încă oferi surprize: dar accentul cade pe naționalism şi nu pe religie"[80].

Un studiu efectuat de Gallup International în preajma sărbătorii pascale din 2015[81] atesta faptul că „două treimi din populația lumii este religioasă, însă în Europa de Vest procentul scade la sub o treime", demonstrând că în fapt, „religia nu înregistrează un recul in lume (...). Vedem că numărul persoanelor care se consideră religioase este într-adevăr unul mare. Mai mult, tendința tinerilor este de a fi din ce în ce mai credincioși și putem considera că numărul celor care se văd astfel va crește constant", după cum arată autorii studiului.

[80] H.R. Patapievici, „Biserica Ortodoxă Română și modernitatea", în *Dilema Veche*, 13 ianuarie 2010, http://stud-theol.blogspot.ro/2010/01/hr-patapievici-bor-si-modernitatea.html.
[81] http://www.cotidianul.ro/tarile-cu-cei-mai-multi-credinciosi-unde-se-afla-romania-259889/.

În acel moment (2015), în România, 77% din subiecții chestionați se declarau credincioși, dar acest procent trebuie comparat cu cel de 85% în anul 2005 (potrivit unui sondaj internațional despre gradul de religiozitate, realizat de Gallup). Mai mult, un sondaj realizat tot în 2015 de Avangarde, arată că doar 54% din români se consideră „în mare măsură" sau „în foarte mare măsură" religioşi.

Aşadar, dacă am face un studiu în gen Simion Florea Marian cu posibilul titlu „Credința la români", ar trebui să spunem că, potrivit sondajelor de opinie, în 2005 se declarau credincioși 85% din români, în 2010, 95% din români afirmau credința în Dumnezeu, (92% din români declarau credință în Dumnezeu şi 7% credință într-un „spirit sau o forță vitală"!); apoi, în 2015, sondajele raportează o scădere semnificativă: doar 82% dintre cei chestionați au răspuns afirmativ la întrebarea „Credeți în Dumnezeu?"; în fine, în 2016, pentru prima dată după Revoluție, încrederea în Biserică a scăzut sub 60%. Sondajul a fost realizat după tragedia de la Clubul „Colectiv", atunci când celor revoltați de taxele (mai mult sau mai puțin oficiale pentru botezuri, căsătorii și înmormântări) li s-au adăugat și nemulțumiții de atitudinea preoților ortodocși de după această dramă (mai ales tinerii). Aşadar. de la 90% (2003), la 84% (2011) și la 58% (2016), iar încrederea în preoți – 14%.

Capitolul 3

Un plagiat magico-religios de succes: clișee rituale tradiționale traduse în grilă modernă

3.1. Gestiunea puterii în magia urbană. Despre vrăjitoare și pseudovrăjitoare

Antropologia modernă – mai ales la nivelul antropologiilor sale de factură recentă, ca și cea dedicată studiului urbanului, de exemplu – notează recrudescența fenomenelor magice, fie prin preluarea vechilor scenarii magico-religioase cu carater ritual din cultura populară, fie prin grefarea unor scenarii noi, cosmopolite, occidentale, genetic urbane, ca parte a unei religiozități contemporane prolifice.

Omul contemporan simte nevoia unei noi raportări la sacru sau pur și simplu are curiozitaea și dorința de a experimenta formule noi de gestionare a inefabilului. Claude Riviere[1] vorbește despre vrăjitoria contemporană ca despre o variantă a unui sistem vechi de credințe, reprezentări și practici, mai incoerentă decât cea proprie comunităților tradiționale, dar extrem de productivă, față de care omul societății contemporane a dovedit o apetență neașteptată.

Sunt semnificative aici câteva observații; înainte de toate, că resurecția magiei, sub formulele ei contemporane, poate fi pusă în relație cu târzia sa așa-zisă „dispariție oficială". Este cel puțin surpinzător faptul că lumea civilizată, modernă, a renunțat oficial, la nivel de acte, la vrăjitorie; gestul trebuie căutat, spun antropologii, în frica de vrăjitoare din perioada medievală; reiterăm câteva cazuri elocvente:

a) cunoscutele cazuri de vrăjitorie din Transilvania secolelor XVI-XVII, dar chiar și în secolul XVIII, când într-un climat marcat de insecuritate (boli, calamități naturale, decese inexplicabile, epidemii, foamete), orice semn macabru sau nefericit era suspectat ca fiind actul malefic al vreunei vrăjitoare diabolice. Istoria consemnează că în orașele Transilvaniei medievale se desfășoară numeroase procese de vrăjitorie, protagonistele malefice fiind acuzate mai ales de îmbolnăvirea copiilor și de „legarea" sexuală a bărbaților, pe fondul unei conlucrări cu diavolul; documentele – mai ales ale unor cronicari maghiari – vorbesc mai

[1] cu precădere în Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000.

mult despre alungarea din comunitate a acestora, decât de pedepse capitale. Un caz particular în Evul Mediu românesc târziu a fost reprezentat de acuzațiile aduse evreilor, referitoare la infanticid (se credea că evreii folosesc sângele copiilor creștini în scopuri rituale). Procesele au devenit oficiale în Transilvania în timpul domniei principelui Mihai Apafi; multe procese se derulează la Cluj și Dej (sunt consemnate, de-a lungul secolului XVI, 25 de astfel de procese). La Cluj, execuțiile aveau loc în piața centrală, în fața Bisericii Sfântul Mihail; primul proces la Cluj datează din 1584 dar după un secol și jumătate încă mai aveau loc astfel de procese, pentru că în 1723, baroana Szaniszló era învinuită de vrăjitorie și a fost condamnată la arderea pe rug. Cele mai multe acuzații de vrăjitorie din zona de nord-vest au avut loc la Dej, secolul XVII fiind marcat de zeci de astfel de procese în care femei din oraș sau din jurul Clujului, de etnie română sau maghiară, au fost judecate, torturate și unele dintre ele condamnate la ardere pe rug.

Şi la Braşov, între anii 1621-1696 s-au desfăşurat aproximativ 20 de procese împotriva vrăjitoarelor. Camera de la primul etaj al turnului primăriei din Braşov era locul torturilor şi anchetelor. Mai mult de zece procese au avut loc la Sighişoara în ultimele trei decenii ale secolului al XVII-lea. Unul din cele mai lungi procese transilvănene s-a dezbătut la Sibiu, între anii 1718 și 1821. Procesele vrăjitoarelor pe teritoriul Transilvaniei au fost interzise abia în 1768 de împărăteasa Maria Tereza;

b) celebrul caz al *vrăjitoarelor din Salem*, început în anul 1692, adică după două secole de la declanșarea vânătorii de vrăjitoare din Europa și publicarea cunoscutului Malleus Maleficarum (teribilul manual al torturii vrăjitoarelor, un soi de cod de procedură penală folosit de Inchiziție, scris de doi inchizitori, Heinrich Kramer și Jacob Sprengler, în latină, în anul 1486, reeditat de aprozimativ 30 de ori până în 1670 și care a condus la moartea a zeci de mii de persoane, cele mai multe femei, acuzate de colaborări cu diavolul); istoria începe la Salem, un orășel din statul Massachusetts, nordul Statelor Unite, când un grup de tinere adolescente au început să frecventeze o vrăjitoare din Indiile de Vest, venită în oraș, pentru a practica împreună diverse acte divinatorii. Fetele performau acte magico-ritualice deși știau că acest lucru poate fi considerat o abatere gravă de la normele religioase recunoscute și o legătură cu diavolul care se numește vrăjitorie și care este aspru pedepsită. Joaca inițială a fost urmată de episoade de posedare demoniacă (se pare că doar mimate de tinerele fete, care credeau că astfel și-ar putea salva reputația, sugerând că tot ce li se întâmplă este independent de voința lor). Aceste episoade extatice se întețeau pe fondul rugăciunilor clericilor din zonă, chemați la Salem pentru a ajuta la salvarea fetelor. Vrăjitoarea Tituba recunoaște, în final, că ea este răspunzătoare pentru starea extatică și demonizarea fetelor, care, la rândul lor, au mărturisit un pact cu diavolul. Au urmat o serie de acuzații de vrăjitorie, care au căzut asupra mai multor femei din împrejurimi și emiterea unor mandate de arestare pentru acestea

(primele din 29 februarie 1692). Judecătorii au ascultat mărturii despre adevărate sabbate vrăjitorești și, cu un zel maxim, au arestat, anchetat și condamnat la moarte zeci de presupuse vrăjitoare, adoptând fără ezitare versetul biblic „Pe vrăjitoare să n-o lași să trăiască" (Exodul 22:18). Presupusele vrăjitoare au fost spânzurate pe coasta unui deal din Salem. Au urmat alte două procese publice, cu condamnarea altor așa-zișI colaboratori sau colaboratoare ai diavolului. La revolta locuitorilor Salemului, care nu puteau crede într-o asemenea extindere fără precedent a actelor vrăjitorești, guvernatorul statului a numit un alt judecător, mai puțin frenetic, care a grațiat acuzații rămași în viață, la 13 iunie 1693, și astfel a pus capăt unui episod sângeros, odios și absolut șocant din istoria recentă.

Practic, între 1692-1693, mai bine de 200 de oameni, în majoritate covârșitoare femei, au fost acuzați de practicarea unor ritualuri de vrăjitorie, arestați și întemnițați și 20 dintre aceștia au fost executați dintr-un exces de zel al judecătorilor și dintr-o exagerare prostească a unor adolescente care au vrut cu orice preț să braveze, încă 5 murind în închisoare. Ulterior, statul își recunoaște greșeala și memoria victimelor este reabilitată iar întreaga secvență de vânătoare de vrăjitoare târzie devine sinonimă cu isteria și nedreptatea, configurând un episod pe care cei mai mulți istorici îl receptează ca fiind unul rușinos pentru istoria omenirii, punct de plecare pentru multe producții cinematografice sau volume;

c) abia în anul 1951 au fost abolite vechile legi împotriva vrăjitoriei în Anglia, iar după această dată s-a putut organiza o nouă formă de vrăjitorie, contemporană, care, de altfel, a cunoscut un reviriment semnificativ în această țară[2];

d) deși este exclusă o nouă „vânătoare de vrăjitoare", există exemple de cazuri recente din justiția americană în care s-au formulat acuze de vrăjitorie (de exemplu, acuzația de vrăjitorie poate conta în cazul încredințării copilului într-un proces de divorț, în unele state americane)[3].

Uneori, determinarea sau chiar o anume violență a revenirii și mai ales formulele deseori șocante, fac din reîntoarcerea la credințele magice un caz controversat de împăcare a științei cu magia, rapid vânat de amatorii de senzațional. Este cazul, masiv mediatizat, al japonezilor care, în anul 2003, își făceau operații estetice la palma stângă, pentru a modifica liniile vieții din podul palmei...[4]. Se știe că chiromanția, formula magică prin care viitorul poate fi citit după liniile din interiorul palmei, mai ales a celei stângi, a fost foarte răspândită în Japonia, dar este totuși surpinzător că una dintre țările cele mai informatizate ale lumii, abil pionier în linia întâi a cercetărilor celor mai avansate din lume, promovează încă formule de manipulare a destinului ca și cea a modificării chirurgicale a liniilor palmare ale destinului. Mai mult, amatorii japonezi de magie divinatorie și im-

[2] Mihaela Frumză, „Feminitate și occultism", în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, nr. 5 / 2003, Cluj-Napoca, 2003, p. 132.
[3] Mihaela Frunză, *op. cit.*, pp. 132-133.
[4] http://incomemagazine.ro/articole/japonezii-isi-modifica-liniile-din-palma-pentru-a-si-schimba-destinul.

plicare a acesteia în trasarea destinului își desenează ei înșiși linii mai fericite în palmă, iar rolul chirurgului plastician nu este decât acela de a le da formă definitivă. O asemenea operație costă aproximativ 1000 de dolari, iar efectul său nu este garantat de chirurgi, deși site-urile de socializare sunt pline de relatări despre reușita acestui demers de manipulare a destinului.

Nici românii nu au renunțat la practici magice sau vrăjitorești, spre nemulțumirea psihologilor, care au constatat că încă mai sunt multe persoane care, în loc să apeleze la servicii specializate de psihologie, preferă să consulte vrăjitoare, vraci sau bioenergeticieni. Astfel, potrivit unui studiu efectuat la solicitarea Colegiului Psihologilor din România, în vara anului 2013, s-a constatat că românii apelează în continuare, pentru soluționarea problemelor psihologice, la actanți magici[5]. În treacăt fie spus, nu ne mulțumesc explicațiile oferite de psihologi – lipsa unui program național de asistență psihologică, faptul că serviciile de psihologie nu sunt decontate de stat sau numărul mic al specialiștilor psihologi – și credem că explicațiile ar trebui căutate mai degrabă în mentalitate, cutumă, nivel de instruire și, de ce nu, nevoia organică de magic, cu încrederea pacienților în rezolvarea magico-miraculoasă a cazurilor de afecțiuni psihice.

Pentru omul comunității tradiționale, prezența vrăjitorului / vrăjitoarei era una relativ familiară, mai ales datorită prestigiului pe care *harul* și singularitatea i le conferau. Vrăjitoarele – in tradiția românească acest termen, la fel ca și practica vrăjitoriei (dacă prin aceasta se înțelege o practică ocultă din proximitatea tehnicilor de magie neagră) au fost relativ rare, așa cum vampirismul sau satanismul nu sunt manifestări specifice poporului român, ci doar tendințe izolate, speculate mai ales la nivel de memorie culturală, și, ulterior, la nivel de „eveniment senzațional", șocant pentru public, exploatat de scriitura romanescă sau de cinematografie) – erau acceptate, mai ales că ele activau cel mai des sub numele de *descântătoare* sau *cotătoare* sau, pur și simplu, *babe știutoare*; rolul și menirea lor era mai ales acela de a vindeca oamenii și animalele sau de a rezolva, printr-o contracarare magică, *făcăturile* (farmecele aruncate magic), iar acest demers magic era făcut nu cu invocarea demonilor ci, din contră, cu apelul umil către sprijinul divinităților benefice precreștine sau creștine. Formele de magie neagră – cu puneri în act violente și virulente – sunt mai rare în cultura folclorică românească și mai mult specifice occidentului european.

De altfel, trebuie punctat faptul că istoria vrăjitoriei a cunoscut multe exagerări și în spațiul european occidental: prigonirea vrăjitoarelor a fost, practic, inițiată ca o luptă generală împotriva ereziilor, vrăjitoarele fiind acuzate că au făcut un pact cu diavolul sau că și-au vândut sufletul diavolului sau chiar că s-au împreunat cu diavolul, fapte total opuse dogmei bisericești, deci erezii, pornite din negarea cre-

[5] http://www.ziare.com/social/romani/romanii-prefera-vrajitoarele-si-vracii-in-locul-psihologilor-1249378.

dinței în Dumnezeu și acceptarea supremației Satanei, pe care îl adoră. Practic, vrăjitoarele, ghicitoarele, vindecătoarele, au fost prinse la mijloc în lupta dintre Biserica catolică și diversele abateri de la dogmă. După ce vrăjitoria a fost declarată o erezie majoră, Tribunalul Inchiziției, fondat de Papa Inochențiu al VIII-lea, inițiază o primă vânătoare de vrăjitoare între anii 1480-1520, deci în plin Ev Mediu; un al doilea puseu este înregistrat în Evul Mediu târziu sau chiar în perioada Renașterii, între anii 1580-1630. Așa cum aminteam, la solicitarea Papei Inocențiu al VIII-lea (1484-1492), doi inchizitori dominicani, Jaccob Sprenger și Heinrich Kramer, au publicat la Lyon, în 1484, lucrarea *Malleus Maleficarum* (*Ciocanul vrăjitoarelor* sau *Lovituri asupra vrăjitoarelor*), o adevărată biblie a vânătorilor de vrăjitoare, unde erau aduse argumente teologice în lupta misogină a Inchiziției împotriva vrăjitoarelor.

Astăzi, când magia terapeutică sau erotică populară s-a mutat din satul tradițional în saloanele urbane, vrăjitoarele au o altă „fișă a postului" și o ofertă actualizată, impusă de cererea de pe piața muncii. Ele ghicesc viitorul, folosind pentru divinație palma clientului, cărțile de joc sau de tarot, oglinda, ghiocul, globul de cristal; descântă oamenii deochiați, dezleagă problemele legate de dragoste, avere, înșelătorii între soți sau parteneri de afaceri, vindecă bolile, scapă de argintul viu și, fapt foarte interesant, dezleagă legăturile făcute de alte vrăjitoare; citesc în cărți, mai ales în zodiace orientale, sfințesc cu busuioc și taie cu cuțitul cu lamă de oțel; întorc pe dos hainele și oglinda, folosesc apă sfințită, descântă cu furmici atunci când este vorba de bani sau cu ață roșie și ață albă, ca de mărțișor; pun lumânări aprinse pe apă, prezic rezultatul alegerilor sau succesul politicienilor și deservesc ambițiile celebrităților și vedetelor.

Unele vrăjitoare urbane și-au găsit celebritatea și notorietatea revendicându-se de la școala magiei orientale sau autoproclamându-se în diverse funcții. Așa sunt Regina Magiei Albe – Luminița și fiica ei, vrăjitoarea Vanessa, două „tămăduitoare" celebre pentru puterile lor vindecătoare, doamna Desanca de la Arad, cea despre care se spune că poate vindeca formele de cancer grave, vrăjitoarea Mercedesa de la Craiova, cea care l-a ajutat pe Bercea Mondialu în procesul acestuia cu statul sau a prezis rezultatele de la prezidențialele din 2004.

Multe vrăjitoare sunt căutate de persoane publice, de artiști și vedete sau chiar de oameni politici, pentru a-și cerceta viitorul (de exemplu vrăjitoarea Vanessa este cunoscută pentru scandalul în care a fost implicată cu Oana Zavoreanu). Ziarele, atât cele locale cât și cele centrale, sunt pline de anunțuri, reclame și formule publicitare pentru a crea clientelă acestor vrăjitoare citadine, dar la fel de aglomerate sunt și mediile electronice. Semnalăm, de exemplu, site-ul superspecializat denumit „Portalul vrăjitoarelor din România" (http://www.vrajitoare.eu/), care oferă servicii de tarot, horoscop, descântece, farmece, vrăji (în tipare standardizate, pe categorii, după posibila solicitare a clientului), dar și „Lista vrăjitoarelor din România, pe județe" sau știri din domeniul breslei vrăjitoarelor, ulti-

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

mele actualități în domeniu, adrese utile, apariții editoriale sau informații utile și sfaturi practice pentru sărbători tradiționale cu componentă magico-rituală de tipul Sânzienelor sau Sfântului Andrei sau a celor importate, cum este Haloween-ul; tot aici mai aflăm că există chiar și un canal TV specializat în magie și vrăjitorie, Witch Chanel, care va intra și în grila de programe din România, cu un conținut asemănător site-urilor cu vrăjitoare și despre vrăjitorie (înafară de portalul vrăjitoarelor din România – evident, cu un cont de facebook atașat – la o primă căutare pe net mai găsim și portalul vrăjitoarelor din Europa...).

Deocamdată, vrăjitoarele din România, înafară de titlurile autoacordate nu sunt organizate în formule profesionale, deși participă la congrese internaționale (au fost mediatizate cele din Rusia, Spania, Cehia, la care au fost invitate și vrăjitoarele din România, pentru a participa și ele la stabilirea celei mai redutabile vrăjitoare dintr-o țară. La un astfel de congres a fost declarată, pe baza unor probe concrete, adică a unor cazuri rezolvate, Luminița din București ca fiind cea mai mare vrăjitoare româncă.

În perioada din urmă numărul vrăjitoarelor s-a mărit exponențial, atât în spațiul românesc, dar și european sau american, numărul ofertelor de servicii legate de practici cu „succes întotdeauna garantat" cunoscând un trend ascendent.

Titulaturile autoasumate de personajele moderne din sfera magiei urbane sunt variate: unele sunt vrăjitoare, altele – magiciene, altele – „practiciene ale magiei", altele – ghicitoare. Despre profesiile conexe magiei, la nivel de nomenclator al ocupațiilor, vorbesc mai mulți cercetători ai fenomenului: de exemplu, o cercetare din spațiul breton din 1988 arată că „dacă ghicitorii sînt specialişti prin excelență în interpretarea prin vise a viziuni lumii de dincolo, vrăjitorii practică uneori metode analoage"[6], iar o alta, din spațiul românesc, susține că„indiferent de sex şi apartenență socioprofesională, prezicătorii şi ghicitorii se identifică şi astăzi ca o categorie aparte. Cei mai mulți refuză să se numească vrăjitori sau magicieni, aceştia fiind socotiți de multă lume ca având îndeletniciri malefice. Deşi nu reuşesc să facă o delimitare clară a fenomenelor (dovadă că mulți dintre cei chestionați practică divinația urmată de descântece sau vrăji) ei se consideră superiori, principala lor funcție fiind aceea de diagnosticare şi prognosticare"[7].

De cele mai multe ori, vrăjitoarele urbane trăiesc în case mari, spațioase, noi, cu vădite semne de opulență, au mașini luxoase și haine pe măsură; pe de altă parte, nu rare au fost cazurile de șarlatanie și înșelătorie (cu sume exorbitante de bani) generate de unele vrăjitoare (cum spuneam, cazul în care a fost implicată Oana Zăvoranu a fost mult mediatizat). Acestea au fost principalele cauze pentru care, în anul 2011, un grup de parlamentari din Timiș au inițiat un proiect de lege care a

[6] Dominique Camus, *Puteri şi practici vrăjitoreşti. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*, traducere de Muguraş Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 85.

[7] Cristina Gavriluță, „Expresii și reprezentări sociale ale femininului în practicile divinatorii", în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, nr. 14 / 2006, Cluj-Napoca, 2006, p. 75.

fost imediat numit de presă „legea vrăjitoarelor", ce reglementează activitățile şi praticile oculte şi protejează persoanele înşelate prin ghicit sau alte metode similare.

Se precizează aici că practicile de ghicitorie „nu sunt integrate în sistemul principal al servicilor oferite populației şi au la bază doar teoriile, credințele şi experiențele empirice ale aşa-ziselor clar-văzătoare în prezicerea viitorului, tămăduire de boli şi alte afecțiuni sufleteşti" și se propune crearea unor standarde ocupaționale care definesc noțiunile de „ghicitor", „practică ocultă", „vrăjitorie" şi „farmece". Inițiatorii legii propun ca activitățile de ghicit şi magie să fie încadrate în nomenclatorul profesiilor liberale, iar persoanele care exercită activități de ghicit şi magie să fie obligate să posede autorizație de liberă practică.

Legea propune interzicerea amplasării cabinetelor de ghicit şi vrăjitorie sau desfăşurarea activităților oculte, dar şi publicitatea de orice fel, în proximitatea lăcaşurilor de cult, a instituțiilor publice, a instituțiilor de învățământ sau a unor instituții de interes public, dar și faptul că inducerea şi menținerea în eroare sau amăgire a unei persoane în scopul de a obține prin aceste practici un folos material se pedepseşte, potrivit articolului 244 din Codul Penal, cu pedeapsa închisorii de la şase luni la trei ani.

O urmare firească a legii, dacă ea va fi adoptată, ar prevedea ca practicianul din domeniul ocult să fie obligat să adere la o organizație profesională specifică, prin care, la înființare, să se stabilească obligativitatea emiterii unei facturi fiscale cu plata taxei pe valoarea adăugată. Legea a fost adoptată tacit de Senat în noiembrie 2011, dar a fost respinsă de plenul Camerei Deputaților. Așa cum era de așteptat, cele mai multe vrăjitoare au fost puternic lezate de inițiativa legislativă și au trecut la proferarea unor blesteme groaznice la adresa parlamentarilor...

Se constată că, în numeroase cazuri, spaimele legate de viitor nu mai pot fi satisfăcute prin metode tradiționale de liniștire sau prin normele religiilor oficiale mai mult sau mai puțin perimate, și reclamă măsuri radicale. Se apelează la procedurile magiei albe sau negre pentru că practicile magice par să ofere o soluție eficientă pentru a ști cum va arăta viitorul fiecăruia și al globului pământesc, dar pot oferi și instrumente pentru a-i modifica cursul. Teoreticienii culturii și sociologii susțin că una dintre cauzele generale rezidă în criza majoră pe care o traversează societatea contemporană, sinonimă cu adâncirea sărăciei, creşterea gradului de neliniște socială, dar și cu incertitudinile personale şi colective; se mai vorbește apoi despre dezorienatrea spirituală (este suficient să ne gândim la multitudinea de preziceri despre sfârșitul lumii care abundă în mass-media, despre zecile de filme care abordează subiectului Apocalipsei moderne iminente), lipsa de cultură sau infomația preluată nu întotdeauna din cele mai avizate surse.

Până la urmă totul se rezumă la climatul de insecuritate (trăit, la alte dimensiuni şi sub alte forme, și în Evul Mediu); vechii parametri de siguranță ai individului sunt supuși unor presiuni inimaginabile iar explicațiile care fac apel doar la raționamente clasice nu mai sunt suficiente și se simte necesitatea apelului

la paranormal. Tratatele de parapsihologie sau reportajele TV despre fenomene paranormale, ori mediatizarea practicilor divinatorii nu mai pun actul divinator sub semnul exclusiv al negativului și al diabolicului, ci încep să fie mult nuanțate, fapt care conduce, în lumea contemporană, la noi reprezentări şi valorizări în care practicile socio-culturale cu componentă magică (mai ales divinatorie) sunt considerate ca „alternative", iar performerii lor sunt receptați ca practicieni cu anumite calități și abilități specifice.

Practicile magice reactualizate și adaptate la o grilă modernă ce include digitalizarea, informatizarea sau cibernetizarea par să redevină o soluție eficientă de a şti cum va arăta viitorul, de a-l influența direct şi de a opera schimbări, de orice fel, în destinul personal sau colectiv. Astfel, șansele de succes vor crește, iar intențiile dușmanilor vor putea fi anihilate și sentimentul de securitate va reveni la cote normale. Amintim cazul vrăjitoarelor care își oferă serviciile on-line dar și celebrul „caz" al „flăcării violete", îndelung disputat și discutat...

Vrăjitoria ține pasul cu trend-ul societății informaționale și consumeriste și devine un serviciu on-line, sub deviza „Hai să-ți ghicesc viitoru' cu ajutoru' lu' Internetu'!". Florica și Anișoara, de exemplu, două vrăjitoare care își fac publicitate pe un site specializat, oferă telefonic sau on-line servicii (pentru care își anunță numărul de mobil sau adresa de e-mail) în domenii vaste, „de la vise inexplicabile până la boli de piele": „ca să-şi atragă clienții, practicantele magiei albe sau negre își promovează serviciile pe Internet. La capitolul prețuri, cea mai mică sumă cerută înseamnă reîncărcarea cartelei telefonice cu cinci euro, bani pe care trebuie să-i oferiți ca să vă deschidă cărțile de tarot"[8].

Despre „flacăra violet" – dincolo de concepul din ezoterism și medicina alternativă care presupune o meditație specială la flacăra violetă, menită să armonizeze câmpurile energetice, condiție a sănătății individului – s-a vorbit în România după ce, înainte de alegerile prezidențiale din 2010, Traian Băsescu l-a angajat pe bioenergoterapeutul Aliodor Manolea (ce lucrase inițial cu contracandidatul său la președenție), pentru o consiliere politico-energetică. Sintagma a devenit sinonimă cu utilizarea unor tehnici paranormale menite se asigure succesul demersurilor electorale și contracararea altor posibile „atacuri energetice" din partea adversarilor. Speculațiile au fost generate, în context mediatic, mai ales de coincidența unor victorii ale lui Traian Băsescu cu purtarea unei cravate violete, dar și de alăturarea la anumite evenimente cu importantă încărcătură electorală cu parapsihologul Aliodor Manolea. Amintim, chiar, faptul că, în februarie 2010, culoarea albastră de fundal a stemei României din sediul Președenției României a fost schimbată în violet, fapt sesizat de Mona Pivniceru, pe atunci președinte al Asociației Magistraților din România și clasat ca ofensă adusă la

[8] http://adevarul.ro/locale/hunedoara/vrAjitorie-online-hai-sa-ti-ghicesc-viitoru-ajutoru-lu-internetu-1_50ad39ba7c42d5a663911650/index.html.

adresa unor însemne, dar receptat ca încă o dovadă a aderenței lui Traian Băsescu la forța atotprotectoare a flăcării violet... Ulterior, s-a speculat mult pe tema înlocuirii consultantului român de către Traian Băsescu cu Albert Ignatenko, cel mai renumit parapsiholog rus.

Se mai poate vorbi despre un soi de amprentă culturală, pornind de la existența unui strat precreștin ale cărui reminiscențe pot fi reperate în tradițiile populare cu valoare cutumiară, de penetrarea stratului creștin de diverse culturi păgâne care au fost perpetuate și încă mai persistă în memoria culturală a comunității; etnologii vorbesc chiar despre o „mentalitate magică", a cărei remanență mai poate fi detectată și care poate fi back-ground-ul comportamentului atât de favorabil magiei.

Este vizibil, apoi, că mass-media încurajează apetența către senzațional și speculează intens frica de anormal, tentația și fascinația paranormalului, curiozitatea și credulitatea umană.

Sigur, după constatarea situației de fapt, cu acceptarea dimensiunilor în plină tendință de creștere ale fenomenelor magice sau adiacente magiei rituale din comunitățile contemporane, rămâne mult loc pentru discuții legate de cauzele intensificării acestui fenomen. Psihologii își focusează observațiile pe beneficiarii actelor de vrăjitorie modernă, care, spun ei, sunt oameni cu un grad scăzut de cultură și cu o anume apetență pentru speculații: „la aceste tipuri de oameni, care apelează la serviciile vrăjitoarelor şi care în general au o cultură redusă, funcționează foarte mult puterea exemplului. Există cazuri de oameni care au mers la vrăjitoare şi le-au prezis unele lucruri care s-au întâmplat. Trebuie să ținem cont că este un sistem foarte bine pus la punct care, uneori, dă rezultate. La un alt nivel de cultură, puterea exemplului este mult peste explicațiile științifice. Sunt studii care arată că un număr destul de mare de români cred că Universul este situat în centrul galaxiei. Însă, nu cred că numai la noi sunt astfel de cazuri, şi în străinătate oamenii apelează la serviciile clarvăzătorilor", explică psihologul Florin Tudose, în timp ce psihologul Cristian Manea, blogger adevarul.ro, spune că, de fapt, vrăjitoarele sunt tot un fel de psihologi: „oamenii apelează la vrăjitoare pentru că au nevoie să se convingă că ceea ce este în interiorul lor este adevărat. Acestea au un simț dezvoltat de a identifica ceea ce îşi doresc cei care apelează la ele. Vrăjitoarele se folosesc de o psihologie care chiar dacă nu este una empirică, de cele mai multe ori dă roade şi îl face pe respectivul pacient să se întoarcă"[9].

Citățm și opinia unui preot, conștient de „portița" operată de practicile magice în praxisul religios: „dacă la omul primitiv magia cuprindea mai toate

[9] http://adevarul.ro/cultura/spiritualitate/istoria-vrajitoriei-ce-si-cauta-romanii-salvarea-magie- neagra-tarot-blesteme-descantece-pshilogii-vrajitoarele-simt-dezvoltat-identifica-ce-si-doresc- oamenii-vin-ele-1_5130992600f5182b85b8cc8c/index.html, 1 martie 2013, *Adevărul.*

domeniile vieții cotidiene, la omul modern practicile magice s-au refugiat în serviciile religioase și practicile tradiționale legate de momentele însemnate din viața omului: nașterea, botezul, nunta, înmormântarea, dar nu sunt excluse nici din ocupațiile rurale: păstorit, albinărit, pescuit, agricultură, boală, afaceri sau din experiențele erotice și sentimentale. Prin magie, omul modern nu mai vrea să explice neexplicatul, ci să depășească și să domine anumite fenomene sau trăiri personale, prin mijloace vizibile și controlabile"[10].

Indiferent de cauze și explicații posibile, un lucru rămâne cert: în continuare, și omul societății contemporane, similar confratelui său primitiv, își dorește să gestioneze puterea într-un mod care să îi fie favorabil (fie să ghicească viitorul, fie să-l influențeze, fie să-l schimbe), iar magia a rămas mai departe o formulă magistrală prin care puterea poate fi profitabil gestionată și direcționată. Fie că avem de-a face cu vrăjitoare – în sensul de bioenergoterapeuți care posedă în mod real, dovedit și măsurat științific, puteri sporite, generate de diverse formule de acumulări energetice neobișnuite, fie că este vorba de pseudovrăjitoare sau impostoare notorii, acești manageri ai actului magic știu sau cel puțin mimează o gestiune a puterii care să favorizeze clientul. Iar acest lucru este cel mai redutabil garant al continuității magiei.

3.2. Fețele lui Ianus: baba descântătoare, mentalistul și *e-vrăjitoarea*

Fenomen de amploare al Europei creștine dar cu rădăcini în precreștinism și prezent și în culturile necreștine, vrăjitoria – acoperind o zonă largă de ritualuri, majoritatea activând pârghii malefice pentru solicitarea diavolului (sub diferitele sale forme) în rezolvarea unor „cazuri", altfel considerate ca nerezolvabile – a fost definită vast, multinivelar, pluridisciplinar. Dovezile arheologice atestă vrăjitoria încă din paleolitic, iar divinația și șamanismul și, ulterior, astrologia și alchimia au marcat toată epoca medievală și chiar pe cea renascentistă. Vânătoarea de vrăjitoare, cu judecățile inchizitoriale și arderile pe rug au îngrozit Europa începând cu secolul XV și au avut drept cauză principală puternica opoziție a Bisericii (catolice, dar și protestante), care, prin intermediul Inchiziției, a găsit o cale violentă de a reduce la tăcere ereticii și presupusele vrăjitoare (mai puțin vrăjitori).

Unele opinii suprapun vrăjitoria peste magie, altele – doar peste magia neagră, iar altele se rezumă la a o raporta doar la superstiții sau celebrări ale dia-

[10] Dan Sandu, *Magia și vrăjitoria, forme suspecte de religiozitate*, http://www.dansandu.ro/pdf/carti/vrajitoria-si-practicile-magice.pdf, p. 65.

volului[11]. Contextul cultural și istorico-geografic a făcut necesară o delimitare a magiei occidentale (mult mai marcată de maleficii, de practici de magie neagră și de invocarea diavolului) de o magie est-europeană, mai ruralizată și mai puțin spectaculoasă din cauza dominanței componentei teurgice a magiei (magia albă) cu caracter popular, sătesc; astfel, în vreme ce magia „de salon", „urbană", „occidentală", ale cărei cazuri erau mai ales legate de posedările de către demoni (rezolvate prin exorcisme), de vrăjitoriile elaborate, de orgiile demoniace sau de diferitele „mancii de salon" (necromanția, chiromanția, oniromanția etc.), era o magie elaborată și deseori tenebroasă, magia populară, rurală, a amestecat vrăjitoria, resimțită ca act malefic, cu magico-terapia și a alăturat o serie de credințe precreștine (licantropia, de exemplu) cu altele creștine (apelul la forța divină), într-o formă mai puțin agresivă și mai puțin violentă.

Ulterior, deschiderile iluministe au marginalizat vrăjitoria la nivel de superstiții dăunătoare, semne ale inculturii, iar epoca modernă a încercat să o anihileze prin spiritul raționalist și prin valorificarea invențiilor științifice și tehnice.

Totuși, „nici unui timp nu i-a lipsit magia. De la începuturile lumii, ea a însoțit pașii omului pe toate continentele. În umbra religiilor, uneori chiar în interiorul lor, cel mai adesea într-o îndârjită concurență, magia poartă un crâmpei de sacru, de transcendent, un crâmpei din ceea ce depășește ființa pământeană, pentru a-i vorbi de supranatural și pentru a-i oferi certitudinea, speranța sau iluzia că poate acționa eficient asupra lumii invizibile. Vehicul al unei căutări eminamente umane a securității, magia se integrează cu ușurință în anumite sisteme sociale sau politice cărora le poate construi chiar osatura sau, dimpotrivă, cu ale căror autorități, neliniștite de influența lor asupra supușilor, poate intra brutal în conflict"[12].

Dintr-o altă perspectivă, etnoculturală, magia și / sau vrăjitoria a fost studiată o bună bucată de vreme doar descriptiv și mai ales foarte critic, la nivel de pitoresc sau exotic și resimțită ca un act primitiv, irațional, arhaic, depășit. Începând cu secolul XX, etnologii, antropologii și istoricii au remarcat însă un reviriment general al credințelor magico-rituale, pornit dintr-o anume persistență a unei gândiri mitico-magice[13], elaborată acum ca o nouă modalitate de raportare a omului la sacru (la supranatural).

Magia populară (tradițională), structurile mitico-simbolice, imaginarul folcloric, ocultismul, ca mărci identitare locale, dar și ca substrat al unei mentalități de tip folcloric, au cunoscut o abordare sistematică în momentul intrării în

[11] remarcabile precizări și delimitări terminologice și funcționale, uzând de o vastă bibliografie, aduce Ioan Pop-Curșeu în cartea sa *Magie și vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalități*, Editura Polirom, Iași, 2013, pp. 11-24.

[12] Robert Muchembled, „Magia și vrăjitoria din vechime și până astăzi", în Robert Muchenbled, *Magia și vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1997, p. 5.

[13] Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, Editura Fundației Regale, București, 1941, pp. 8-9.

ceea ce filozofii culturii numesc „criza raționalității contemporane”[14], etapă istorică datorată raționalizării, tehnologizării și cibernetizării excesive a comunității. Se știa, de altfel, din observații istorice, că praxisul magico-vrăjitoresc este maxim în perioadele în care criza socială este dublată de cea economică, dar mai ales de cea morală, dar acum, pentru prima dată, a fost regândit raportul dintre magie, religie și știință empirică din perspectiva raportării omului comunității primitive și apoi a celei tradiționale la explicarea cauzalității, iar ulterior s-a încercat re-valorificarea acestor raporturi din perspectiva omului modern și problemelor sale.

Raționalizarea extremă și excesivă a societății moderne, dar și o prea mare laicizare a bisericilor și a marilor religii (prea orientate spre cotidian și mai puțin preocupate de transcendent, ca urmare a unui vast proces de secularizare) a condus, crede Max Weber, la o pierdere a spiritului magico-mitic sau, folosind un termen care a făcut carieră, la „dezvrăjirea lumii”[15], subiect tratat deja în preambulul acestui volum. Reamintim, sociologul german crede, totuși, în finalul analizei sale, că magia și „vrăjirea” lumii nu sunt total pierdute, ci masele populare simt nevoia de a contracara „dez-vrăjirea lumii” orientându-se către pseudo-forme ale magicului autentic, arhaic, adică spre o serie de forme compozite de religiozitate, care au o accentuată componentă de spectacular și emoțional. Spus din perspectivă filozofică, acest lucru tinde să răspundă oarecum unei anume nevoi de „dezordine” a individului, de imaginar, de fantastic, de conectare cu structurile arhetipale ale mitico-magicului.

Un alt tip de analiză face Mircea Eliade, care vorbește în unul dintre studiile sale despre „neo-ocultism” și de revalorizarea modernă a alchimiei, ezoterismului sau magiei culte, rafinate, urbane dar care pot fi conectate, peste spații culturale și epoci istorice, cu tiparele arhetipale ale magiei: „cercetările contemporane au dezvăluit semnificația religioasă profundă şi funcția culturală a unui mare număr de practici, credințe şi teorii oculte, evidențiate la mai multe civilizații europene şi extraeuropene deopotrivă, şi *la toate nivelurile culturii*, de la ritualurile folclorice − precum magia şi vrăjitoria − la tehnici secrete şi speculațiile ezoterice cele mai savante şi mai elaborate”[16].

Ultimele trei decenii înseamnă o perspectivă cu totul nouă asupra magiei și vrăjitoriei: dezvoltarea științelor sociale și mai ales definirea și construirea epistemică a unei viziuni antropologice cuprinzătoare asupra acestor fenomene au permis o cercetare multidisciplinară, derulată pe două planuri: magia *in situ*, în spațiile rurale ale credințelor magico-religioase, dar și magia din spațiile urbane,

[14] Paul Cornea, *Interpretare şi raţionalitate*, Editura Polirom, Iaşi, p. 158 şi urm.
[15] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.
[16] Mircea Eliade, „Ocultul şi lumea modernă”, în *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 78.

în mediile industrializate, acolo unde au fost re-create ritualuri pornind de la cele tradiționale, păstrate acum în memoria colectivă. Un sector interesant al cercetărilor a fost cel al relațiilor magiei, succesiv cu religia, știința, medicina.

Mai aproape de noi, sociologii postmodernității au demonstrat, prin studii pertinente, că, oarecum, omul contemporan nu mai vrea să trăiască în idealul realității clare și a rațiunii proprii modernismului, ci vrea să experimenteze, deopotrivă, și irealul (manifestat vizibil în delirul religios, efuziunea muzicală, isteria sportivă); dorința de magic și fantastic se simte în lumea fabuloasă a cinematografiei, în mistica advertisingului, în amestecul de monstruos și ciudat (vestimentar, corporal etc.), în excesele sexuale dionisiace, în succesul tehnicilor *new age*, în târgurile de vechituri (*vintage*), în întoarcerea la natură (neo-ecologismul); în astfel de condiții se creează premisele perfecte pentru acea revrăjire a lumii pe care o postulează postmodernitatea: „copilăria, trecutul, fabulosul, memoria, rădăcinile profunde (...) sunt un vector al revrăjirii lumii", pentru că „revenirea tutor acestor arhaisme punctează viața cotidiană"[17].

Căutările omului comunității postmoderne, marcate de o acută lipsă de securitate în fața schimbărilor prea rapide din mediile economice și socio-politice, generează o reorientare a acestuia spre ceea ce André Juillard și Dominique Camus numeau „vrăjitoria zilelor noastre": „recurgerea la magie (...) propune mai ales răspunsuri la starea de rău a societății actuale, având deci o funcție securizantă. (...) Astfel se pot înțelege practicile şi ritualurile legate de magie ca tot atâtea spații individuale ale libertății de interpretare şi reintrepretare a prescripțiilor dogmatice ale Bisericii sau a conformismului elitist şi îngust al ştiinței..."[18].

De fapt, în ciuda perfecționării continue a mijloacelor de producție și a ridicării standardelor vieții cotidiene, omul a trăit mereu pendulând între două lumi: cea a normalului și cea a paranormalului. Dacă principalul resort al vrăjitoriei în epocile îndepărtate a fost neputința omului de a explica anumite fenomene (meteorologice, tectonice, astrale), dar și al unor coincidențe personale inexplicabile, în lumea contemporană, magia oferă soluții de ieșire din impas pentru cei care sunt puternic marcați de insecuritatea cotidiană sau aflați în momente de criză; mai mult, „prin magie, omul modern nu mai vrea să explice neexplicatul, ci să depășească și să domine anumite fenomene sau trăiri personale, prin mijloace vizibile și controlabile"[19].

În perioada din urmă se vorbește mult despre fenomenul de descompunere și disoluție / reducție pe care îl cunoaște religia în contextul globalizării, prin

[17] Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, traducere de Elena Gabriela Stoian, Editura Institutul European, Iaşi, 2008, p. 148.

[18] André Julliard, „Urgia sorților. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța", în Robert Muchembled, *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 280.

[19] Dan Sandu, *Vrăjitoria și practicile magice, forme suspecte de religiozitate*, www.dansandu.ro/pdf/carti/vrajitoria-si-practicile-magice.pdf.

proliferarea religiozităților paralele şi conturarea „nebuloasei mistico-ezoterice" ce pare a fi fundamentul religiozității mileniului III, dar care este catalogată de specialiști ca o sumă de „improvizații" sau „avataruri" ale magiei arhetipale[20]. În vreme ce imaginarul suprapune elementele creștine peste cele cosmice, precreștine, magia contemporană apare sub forma unor conglomerate magico-terapeutice, magico-ezoterice, para-științifice. În consecință, un sector important al „nebuloasei mistico-esoterice" este acoperit de vrăjitorie, în sensul de revigorare a tradiției vrăjitoriei și de valorificare a acesteia în comunitățile contemporane.

În plus, mult-vehiculata criză a modernității presupune și o destructurare a vechilor credințe în magie și o reașezare a lor în noi forme și formule (la nivel de credință, practică, organizare); apoi, marile conglomerate socio-etno-culturale formate în ultimele decenii pun în mișcare formule diverse ale imaginilor divinității, iar din melanjul acestora sunt generate formule noi de magie (religiozitate), care, alături de fenomenul dezrădăcinării (urbanizarea satelor, migrația din rural către urban) conduc la compunerea unui nou sistem de magii și, pe cale de consecință, la o nouă perspectivare a figurii magicianului / vrăjitorului.

În demersurile sale de antropologie structurală, Claude Lévi-Strauss definea un triunghi al actanților din ritualurile cu componentă magică, nominalizând figurile vrăjitoriei: magicianul (cel care marchează polul de putere absolută), pacientul (a cărui calitate principală este faptul că crede neîndoielnic în demersul magico-ritual) și comunitatea (cea care, potrivit codului cultural comun, are încredere totală în eficacitatea ritualului); ulterior, Jeanne Favret Saada rafinează schema actanților, vorbind despre persoana fermecată (practic, pacientul sau chiar clientul), vrăjitor (cel care a inițiat prejudiciul magic) și, „desfermecătorul" sau, oarecum, „fermecătorul fermecătorului", „vrăjitorul vrăjitorului", adică personajul dotat cu puteri magice, apelat de pacient și chemat să contracareze vraja generatoare de prejudicii. Marcel Mauss și Henri Hubert vorbeau despre „magician și clientul său", ducând oarecum magia în sfera managementului unei afaceri lucrative.

Dincolo de etichete, denumiri sau taxonomii, este important de remarcat că scenariul magico-ritual secționează mentalul colectiv într-o manieră știută: apelul la „soluția magică" se face, în continuare, în cazul unei „situații anormale" (situația anormală se traduce printr-o irumpere a nenorocirilor, prea importante și prea frecvente, situație pe care omul nu mai poate să o controleze și căreia nu-i poate prevedea sfârșitul[21]); practicile magice au rămas, ca scenariu, intenție și finalitate, relativ aceleași, doar că ingredientele, recuzita sau canalele de co-

[20] facem referire la un studiu foarte pertinent, bine documentat, semnat de Ioana Repciuc, „Avataruri contemporane ale magiei populare", în *Philologica Jassyensia*, Iași, 2008, p. 631, http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/623-631%20REPCIUC%20Ioana.pdf.

[21] Dominique Camus, *Puteri și practici vrăjitorești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*, traducere de Muguraș Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 63.

municare s-au adaptat realităților moderne (cărbunii au fost înlocuiți cu chibrituri, cărțile de joc cu soft-uri cibernetice, vorbele cu reclama media); autoritatea magiei provine tot din credință, receptată ca un fenomen individual și social, iar esența magiei rezidă în posibilitatea acțiunii la mare distanță și are ca fundamente constante similitudinea și contagiunea magică.

Și omul societății tradiționale, și cel modern, știau că „magia urmărește să trasforme lumea”[22], așadar apelau la magie atunci când voiau să manipuleze destinul, să provoace un demers prejudiciator cuiva din invidie sau gelozie sau să își remedieze sănătatea. Insecuritatea resimțită în comunitatea tradițională era legată de slăbirea forței vitale a omului, animalelor sau mijloacelor sale de subzistență economică, concepția persecutivă asupra răului, văzut ca nenoroc personal, având ca efect stări afective împinse până la paroxism: boala, ruina economică, moartea, iar repetarea inexplicabilă a nenorocirii reclama apelul la vrăjitorie (practici divinatorii, erotice sau terapeutice, unde vrăjitorul mai mare trebuie să anihileze răul aruncat de vrăjitorul mai mic, apelând, pentru aceasta, la mijloace magice).

Motivația demersului magic este similară și pentru pacientul modern, nuanțele ținând de cotidianul contemporan: pierderea locului de muncă, ghinionul repetitiv, viitorul incert, destrămaraea unei legături erotice, dorința de răzbunare, eșecul medicilor în vindecarea unor boli.

Vrăjitoria este un fenomen extrem de cuprinzător: o sinteză fundamentată antropologic o definește ca un „complex de idei” (la nivelul existenței unei forțe magice, a unei relații speciale între vrăjitor și corpul victimei, sau a unei surse foarte probabile pentru nenorocirile personale), un „complex de practici” (faceri și desfaceri, vrăjiri și dez-vrăjiri, ritualuri și contra-ritualuri), un „complex de afecte” (potrivit analizelor lui Jeanne Favret Saada, procesul de vrăjire este o *afacere vrăjitorească* ce are drept miză generarea unei nenorociri sau a unei boli, ruina materială / financiară sau, uneori, chiar moartea iar procesul de anihilare este o înfruntare dramatică întrevictima vrăjită și vrăjitorul „bun”, cel care execută contra-vraja), un „complex de experiențe” (uneori personale: boala, moartea, ghinionul repetat; alteori colective), dar întotdeauna actul magic de dezvrăjire care urmează apariției unei *crize vrăjitorești* – folosind termenii cercetătoarei citată mai sus – este o experiență complexă trăită deopotrivă de vrăjitor, victimă, contravrăjitor; de cele mai multe ori, criza de vrăjitorie are consecințe care afectează întreaga familie, grup sau comunitate (prin incapacitatea fizică sau psihică de lucru a victimei)[23].

[22] Claude Riviere, *Socioantropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 128.

[23] Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coord.), Dana Buglea, Mihaela Ioncica, Constantin Jinga, Cătălin Adrian Lazurcă, Ciprian Nicolae Vâlcan, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 703.

municare s-au adaptat realităţilor moderne (cărbunii au fost înlocuiţi cu chibrituri, cărţile de joc cu soft-uri cibernetice, vorbele cu reclama media); autoritatea magiei provine tot din credinţă, receptată ca un fenomen individual şi social, iar esenţa magiei rezidă în posibilitatea acţiunii la mare distanţă şi are ca fundamente constante similitudinea şi contagiunea magică.

Şi omul societăţii tradiţionale, şi cel modern, ştiau că „magia urmăreşte să trasforme lumea”[22], aşadar apelau la magie atunci când voiau să manipuleze destinul, să provoace un demers prejudiciator cuiva din invidie sau gelozie sau să îşi remedieze sănătatea. Insecuritatea resimţită în comunitatea tradiţională era legată de slăbirea forţei vitale a omului, animalelor sau mijloacelor sale de subzistenţă economică, concepţia persecutivă asupra răului, văzut ca nenoroc personal, având ca efect stări afective împinse până la paroxism: boala, ruina economică, moartea, iar repetarea inexplicabilă a nenorocirii reclama apelul la vrăjitorie (practici divinatorii, erotice sau terapeutice, unde vrăjitorul mai mare trebuie să anihileze răul aruncat de vrăjitorul mai mic, apelând, pentru aceasta, la mijloace magice).

Motivaţia demersului magic este similară şi pentru pacientul modern, nuanţele ţinând de cotidianul contemporan: pierderea locului de muncă, ghinionul repetitiv, viitorul incert, destrămaraea unei legături erotice, dorinţa de răzbunare, eşecul medicilor în vindecarea unor boli.

Vrăjitoria este un fenomen extrem de cuprinzător: o sinteză fundamentată antropologic o defineşte ca un „complex de idei” (la nivelul existenţei unei forţe magice, a unei relaţii speciale între vrăjitor şi corpul victimei, sau a unei surse foarte probabile pentru nenorocirile personale), un „complex de practici” (faceri şi desfaceri, vrăjiri şi dez-vrăjiri, ritualuri şi contra-ritualuri), un „complex de afecte” (potrivit analizelor lui Jeanne Favret Saada, procesul de vrăjire este o *afacere vrăjitorească* ce are drept miză generarea unei nenorociri sau a unei boli, ruina materială / financiară sau, uneori, chiar moartea iar procesul de anihilare este o înfruntare dramatică întrevictima vrăjită şi vrăjitorul „bun”, cel care execută contra-vraja), un „complex de experienţe” (uneori personale: boala, moartea, ghinionul repetat; alteori colective), dar întotdeauna actul magic de dezvrăjire care urmează apariţiei unei *crize vrăjitoreşti* – folosind termenii cercetătoarei citată mai sus – este o experineţă complexă trăită deopotrivă de vrăjitor, victimă, contravrăjitor; de cele mai multe ori, criza de vrăjitorie are consecinţe care afectează întreaga familie, grup sau comunitate (prin incapacitatea fizică sau psihică de lucru a victimei)[23].

[22] Claude Riviere, *Socioantropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaş, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 128.

[23] Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, traducere de Smaranda Vultur, Radu Răutu (coord.), Dana Buglea, Mihaela Ioncica, Constantin Jinga, Cătălin Adrian Lazurcă, Ciprian Nicolae Vâlcan, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 703.

DE LA VRAJĂ LA VRĂJEALĂ

În legătură cu protagonistul „crizei de vrăjitorie" reamintim cercetările devenite clasice ale lui Evans Pritchard pe indienii azande: se face o diferențiere (de asemenea rămasă „clasică" și preluată, voit sau nu, de reinterpretarea magiei în contextul literaturii și cinematografiei care exploatează filonul magico-fantastic de tipul seriei *Harry Potter, Stăpânul inelelor, Cronicile din Naarnia, Practical magic* etc.) între *witchcraft* (vrăjitorii născuți ca vrăjitori, individualizați prin existența unei substanțe „vrăjitorești" în corpul lor, deci care au oarecum genetic o capacitate înnăscută de a face rău, pe care îl fac deseori inconștient, prin simpla lor existență) și *sorcery* (vrăjitorul care învață riturile și le practică în mod conștient și voluntar, în urma procesului de dobândire a actului magic).

În aceeași ordine mentalitară, indiferent de momentul istoric, vrăjitorul este receptat ca o autoritate morală și socială; diferențele țin mai mult de o construcție a persoanei și de profilul, adaptat, evident, vremurilor contemporane: mereu vrăjitorii au avut legătură cu corporațiile, dar dacă în comunitatea arhaică aceștia proveneau din rândul ciobanilor, păstorilor, fierarilor, apoi, în context urban din rândul bărbierilor, croitorilor, medicilor, acum, în societatea contemporană, cele mai multe vrăjitoare sunt țigănci iar cei mai mulți magicieni au un anume grad de instruire, numindu-se „vindecători de suflete", „parapsihologi", „psihoterapeuți", „deținători ai unor secrete magice".

Dacă vrăjitorul tradițional trăia la marginea comunității, poruncea grindinei sau exploata calitățile psihotrope ale mătrăgunei, avea animale preferate în preajmă (pisici negre, furnici, bufnițe) sau poseda caractere fizice individualizante (ochi albaștri, pete de melanină, cicatrice sau diverse infirmități), avea o obsesie a diavolului cu care făcuse un pact și era receptat mai ales prin abaterile de la normă pe care și le permitea, vrăjitoarea contemporană e avidă de publicitate, își reclamă filiația din genealogii celebre, e bogată, exhibându-și luxul, are cabinete specializate exclusiv urbane sau la periferia orașelor și stăpânește bine tehnicile culturii informaționale, pe care le folosește în praxisul magic.

Diferite sunt și căile de comunicare cu și dinspre vrăjitor: o analiză recentă[24] arată că *dependența mediatică* este cea care modifică memoria colectivă în ansamblul ei, producând forme hibride și aberante, cu risc pentru comportamentul individual și comunitar; vulnerabilitatea spațiului public este exploatată abil, iar discursul elaborat de reprezentanții vrăjitoriei profesionale utilizează insistent mass-media, mai ales televiziunea și presa scrisă. Dintre toate manifestările adiacente unei spiritualități vulgare, vrăjitoriei îi este rezervat un loc de frunte; autorii studiului la care ne referim remarcă prezența predominantă a țigăncilor, concentrate mai ale în capitală și în periferiile marilor orașe, toate autoprezen-

[24] Radu Răutu, Vintilă Mihăilescu, Viorica Nicolau, Mircea Gheorghiu, Valentin Toma, „L'Expériance du sacré dans la société roumaine actuelle", în *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, tome 39 / 2002, București, 2002, pp. 124-126.

tându-se ca reprezentante ale magiei albe, dotate cu har (dar divin) și având ranguri definite într-o ierarhie inspirată din cea a titlurilor de noblețe: regine, prințese, toate membre ale unei comunități universale.

Toate relațiile activate între descântătoare, pacientul ei și spiritul malefic ce a provocat răul devin ocurente odată cu stabilirea raporturilor de forță între actanți. Pentru Jeanne Favret-Saada aceste raporturi de forță pot fi „vizualizate" și schematizate, astfel încât fluidul magic transferat între colțurile triunghiului să instituie un sistem de legături logic articulat. Devine clar nu numai faptul că o întreprindere magică malefică asemeni celei inițiate de o persoană rău intenționată și dotată cu puteri speciale nu poate fi anihilată decât prin apelul la o altă prezență dotată cu calități similare, ce nu poate fi decât descântătoarea, dar este reliefată magistral și importanța covârșitoare a încrederii totale a pacientului în ritualul terapeutic jucat de magicianul tămăduitor. Cu această ocazie, raporturile stabilite între actanți devin și mai clare, descântatul popular terapeutic fiind resimțit undeva între un act de mediere culturală și o „afacere" între un *prestator de servicii* și *clientul* său

Marc Augé relaționează conceptul de putere direct cu această nesiguranță a liminarității magice malefic / benefic: „puterile atribuite vrăjitorului și contravrăjitorului, agresorului și apărătorului nu sunt considerate de esență diferită. Granița dintre puterile zise ilegitime ale vrăjitorului și puterea legitimă a omului «tare» este nesigură; noțiunea de legitimitate are o valoare retrospectivă și se exprimă în judecăți care adesea consfințesc o stare de fapt, niște raporturi de forță", care influențează apoi raporturile de putere[25].

Informații interesante aduce și Gheorghe Pavelescu, din arealul românesc studiat, susținând aceeași sensibilă apropiere a actanților magici, disociați doar prin finalitatea gestului lor magico-ritual: „descântătorul, ca și vrăjitorul, se bucură, în mentalitatea satului, de o dublă personalitate morală. El este apreciat când este considerat pentru faptele sale bune – vindecarea bolilor, desfacerea vrăjilor –, dar e disprețuit și temut pentru farmece și lucruri rele. În Munții Apuseni prin descântătoare («muiere care știe cota») se înțelege cea care face bine, iar vrăjitoarea propriu-zisă se numește «loajnică», deși una și aceeași persoană poate fi considerată și descântătoare și loajnică"[26].

Fascinant ni s-a părut, în context, exemplul extrem de grăitor oferit de același Augé, dinspre cultura unor triburi de indieni sud-americani, reclamând aproape tentația unei generalizări: „vrăjitor – echivalentul termenului – se compune din «om» și dintr-un element desemnând puterea specifică de agresiune"; altfel spus, există o cantitate de forță magică egală atât în magicianul „bun", cât

[25] Marc Augé, *Religie și antropologie*, traducere și prefață de Ioan Pânzaru, Editura Jurnalul Literar, București, 1995, p. 99.
[26] Gheorghe Pavelescu, *Magia la români*, Editura Minerva, București, 1998, pp. 76-77.

și în magicianul „rău”; ceea ce îi deosebește nu este decât un rest, un parametru aproape cantitativ, matematic chiar, care-i face să fie receptați ca minus-terapeuți sau plus-terapeuți; astfel că, după Augé, puterea magicianului nu se poate disocia de entitatea acestuia, ci se situează în persoană, în societate și în istorie[27].

O astfel de analiză, centrată pe diferite paliere ale unei lecturi atente a fenomenului magico-ritual, cu focusare pe actanții săi, sugerează că magia și principiile sale fundamentale se conservă, la fel ca și interesul pentru practicile magice; putem vorbi doar despre unele vizibile fenomene de *aculturare*, adică despre influențe, modificări, adaptări, femomene complexe ce presupun acțiuni progresive sau repetitive de înlocuriri, combinări, chiar respingeri culturale și, mai ales, adaptări la nou; rezultatul este construirea unei noi expresii culturale (care poate fi uneori și kitsch, dar nu neapărat). Nu trebuie să uităm însă că Dominique Camus făcea o tipologizare a „afacerilor vrăjitorești” sau a cazurilor de vrăjitorie, „umanizându-le” oarecum, pe linia trasată de Jeanne Favret Saada: motivarea și justificarea demersurilor magico-vrăjitorești stă, în continuare, la fel ca înainte, în răzbunare (legată de concurența economică sau de concurența sentimentală), gelozie (gelozia economică sau invidia și gelozia amoroasă) sau, mai grav, combinația celor două, gelozie / invidie și răzbunare.

Încă o dată se dovedește că schema mentală a magiei s-a conservat, la fel ca și figura vrăjitorului, care rămâne în mod constant una a deținătorului unui pol de putere maximă, fie provenită dintr-o sursă transcendentă, fie moștenită, fie revelată, fie furată. Teoria acreditată etnologic și antropologic atestă faptul că „nu este socotit vrăjitor oricine vrea. Pentru aceasta, trebuie să fii recunoscut capabil să arăți originile puterii pe care le pretinzi că o deții şi totodată să faci dovada eficacității tale după modalități de apreciere admise în mod obişnuit”[28].

Așadar, deprinderile și puterile vrăjitoreşti „cel mai adesea sunt dobândite” sau, mai rar, „înnăscute”; remarcăm chiar licența poetică a unuia dintre vrăjitorii citați, în ceea ce privește autenticitatea puterii unui vrăjitor și „împrumutarea” sau „transferarea” acesteia: „nu e ca un cântec pe care-l fredonează toată lumea. Despre asta nu trebuie să sporovăieşti”. Dobândirea puterii magice se poate face, concret, pe două căi: „fie vrăjitorii moştenesc puterea, care este aşadar transmisă în familie, fie învață aceste puteri de la alți vrăjitori cu care nu au nici o legătură de filiație”. Există însă un pericol: „cu cât numărul inițiaților într-o putere creşte, cu atât noțiunea de secret îşi pierde valoarea. Elementul misterios, necunoscut, legendar al puterii este dintr-o dată amenințat”[29]. Inițierea în vrăjitorie „transformă literalmente omul, dându-i alte mijloace de cunoaştere, de percepție şi deci de acțiune asupra lumii. Aceasta angajează întreaga existență a in-

[27] Marc Augé, *op. cit.*, p. 106.
[28] Dominique Camus, *Puteri și practici vrăjitorești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*, traducere de Muguraș Constantinescu, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 25.
[29] Dominique Camus, *op. cit.*, pp. 39-40.

dividului: trecutul, prezentul, viitorul său, în măsura în care toare referințele sale vor fi repuse în discuție, deoarece căutarea puterii se efectuează prin trecerea la «anormal»"[30].

Alegerea vrăjitorului după renume este o practică universal valabilă[31] dar, desigur, mult augumentată de posibilitățile actuale ale publicității media. De fapt, pentru societatea contemporană, cea mai potrivită sintagmă pentru a defini zona magico-rituală și / sau zona vrăjitoriei este, cu adevărat, cea a Jeannei Favret Saada: o afacere. De altfel, să nu omitem faptul că beneficiarii demersului magico-ritual sunt tot mai mult denumiți „clienți" și nu „pacienți".

Managementul acestei afaceri a devenit obligatoriu: de cele mai multe ori, practicianul / practiciana sunt secondați de un alt membru al familiei (soție, mamă, fiică) ce conduc afacerea, decizând distribirea capitalului, investirea profitului sau organizarea muncii prestate. De exemplu, vrăjitoarele de la marginea Bucureștiului lucrează împreună cu fetele lor, în care văd, deopotrivă, discipoli și contabili; în același timp, Aliodor Manolea are, tot în București, un cabinet deschis împreună co soția sa; pentru a da dimensiunea afacerii dezvoltate de aceștia ar trebui să amintim scandalul recent în care au fost implicați: o clientă căreia i se promisese că va fi vindecată de cancer, i-a plătit lui Aliodor Manolea 50.000 de euro cu TVA, pentru o promisă vindecare de cancer (se numea „taxă de tratament"), fiecare ședință ulterioară fiind taxată cu 300 de euro plus TVA. A propos de evidența financiară a afacerilor de terapie miraculoasă, respectiva taxă a fost plătită de clientă... prin virament bancar, mascată sub forma unui contract comercial între firma psihologului și cea a clientei, respectiv un contract de management al resurselor umane, pentru că acesta ar fi fost obiectul de activitate al firmei parapsihologilor.

Esențial este însă și sectorul de marketing, derulat după toate regulile business-ului fundamentat pe raportul cererii și ofertei, pe dinamica pieței. Publicitatea se face fie în mod indirect, prin intermediul numeroaselor reportaje, anchete, știri care au în centrul lor cazurile particulare și care sunt prezentate prin toate genurile de presă, pe toate tipurile de canal, fie în mod direct, prin reclame plătite, mai ales în ziarele locale, adică țintit, cu precădere prin prezentarea protagonistei și prin redarea câtorva cazuri reușite, cu valoare de exemplu.

Facem un mic exercițiu de memorie în ceea ce privește actantul magic / performerul actului ritual, o necesară „aducere la zi", și amintim câteva dintre ipostazele acestuia / acesteia, în fapt – tot atâtea metamorfoze în context istoric:

- *doftoroaia*; „Știința ne luminează calea spre progres", postula, în anii '50, doctorul Valeriu Bologa[32], condamnând apelul la baba – doftoroaie a satului; ex-

[30] Dominique Camus, *op. cit.*, p. 42.
[31] Domique Camus, *op. cit.*, p. 72.
[32] Valeriu Bologa, *Despre vrăji, doftoroaie și leacuri bătrânești*, Editura Științifică, București, 1956.

plicația ținea de sfera politicii: „regimul burghezo-moșieresc a avut grijă să împiedice să pătrundă lumina culturii”[33], iar „înșiruirea de pilde” despre diferite babe doftoroaie atestă, spunea medicul, „bezna propagată de superstiții”, dând astfel dimensiunea reală a locului important pe care doftoroaia îl avea, în ultimele două secole, în comunitate;

- *vraciul*; într-o conferință din 1912, un medic de circumscripție din județul Ilfov, vrând să atragă atenția sătenilor asupra progreselor și foloaselor medicinei, în contrast cu ceea ce el numește „șarlatanii satelor” – „descântători, vraci sau vrăjitori, la ei alergați în grabă când vreunul ai d-voastră s-au îmbolnăvit și ei nu fac altceva de cât vă pun pe drumuri și vă iau gologanii”[34] – face, involuntar, și o trecere în revistă a multitudinii de boli (magice sau reale) ce puteau fi tratate prin apelul la performările magico-rituale de tipul descântatului de boală, ce demonstrează încrederea pe care, acum un secol, țăranul român o avea în *desfăcutul magic* ca remediu terapeutic. Notabilă este fraza în care medicul vorbește, sarcastic, despre prestigiul vindecătorilor: „când ți-o spune descântătorul ce să faci, faci și pe dracul în patru, scoți bani din piatră seacă și pleci la drum. Dacă doctorul îți spune că e boală grea, trebuie să te îngrijești mai mult timp, să urmezi regulat cu doctorii, iarăși spui că n-ai...”[35];
- *baba descântătoare*; este o prezență constantă în cultura noastră tradițională, probabil formula cea mai comună a vindecătorului, protagonist al magiei casnice, domestice, cu o calificare de cele mai multe ori preluată din chiar tradiția comunității.

Terapeutica populară a promovat menținerea sau refacerea sănătății (și, implicit, a frumuseții, receptată ca o consecință firească a stării de sănătate) prin mecanisme tripartite: magico-rituale, religioase și medicale (empirice), fie activate separat, fie conjugate. În satul tradițional românesc descântătoarea satului era des apelată pentru pricini multiple: întoarcerea, anihilarea sau manipularea rituală a bolii, ghicitul ursitului, dezlegări de farmece sau sporirea frumuseții ori refacerea manei animalelor. Folosind o recuzită rituală diversificată, căreia i-au fost atașate în schemele mentalitare specifice roluri simbolice, baba descântătoare performa un scenariu magico-religios ritual, combinat cu adjuvanți medicali empirici, cu rolul de a obține un efect (psiho)terapeutic cu rol de echilibrare. Redăm pentru ilustrare un *descântec de diuăki* preluat din teren în 1998:

Doamne Isuse Christoase, ajută-mă!
Să luară Maica Sfântă,
Pă cale, pă cărare,

[33] Valeriu Bologa, *op. cit.*, p. 9.
[34] Petre A. Gâdescu, *Descântătorii. Vracii sau vrăjitorii* (Conferință), Tipografia M. S. Niculescu, București, 1912, p. 7.
[35] Petre A. Gâdescu, *op. cit.*, p. 28.

Și să ducea,
Supărată și-ntristată,
Și să tălnea cu Măriuța,
Care-i întristată și supărată.
Și atunce u-o-ntrebat:
- Ce te necăjești?
Ce te amărăști?
- O, bună maică,
Cum nu m-oi amărî,
Că m-o strâcat
Și m-o diuăket,
M-o tulburat,
Mi-o luat firea,
M-o năcăjit
Și m-o vrăjit!
- Du-te înapoi,
La casa ta,
La masa ta,
Și la Maica Sfântă ti-i ruga,
Că io te-oi ajuta,
Și ț-a vini sănătatea,
Și ț-a vini bunătatea,
În ceasu aiesta,
Și-n momentu aiesta.
Și potolești nouă cărbuni și zâci:
Doamne Isuse Christoase,
Așe să să stângă diuăkiu
Cum să stânje focu!
Și faci cruce păstă cărbuni cu cuțâtu ori cu ceva dă hier și zâci așe dă nouă uări, și-l stropești și-i dai să beie și faci cruce pă uom. Da apa o țâpi lângă ușe, o lângă on gard, unde să nu calce uomu[36].

Ar mai trebui să remarcăm faptul că această instituție populară cu profil terapeutic care este baba descântătoare (predominant personaj feminin, mai ales motivată de ipostaza maternă a femeii și de necesitatea de a ști vindeca propriul copil de variate boli magice) a fost activă în satul românesc până recent, iar în unele cazuri de sate conservative ea mai activează încă;

- *prezicătorul*; studiul făcut de Cristina Gavriluță atestă faptul că un număr foarte mare din cei chestionați (peste 60%), cred că „anumite fapte, fenomene, evenimente pot fi prevestite omului în diverse chipuri[37], iar „gestul de a practica sau a apela la serviciile divinatorii și magice are în primul rând o motivație

[36] Victorie Rocaș, Valea Hranei-Sălaj.
[37] Cristina Gavriluță, *Socioantropologia proceselor divinatorii*, Editura Institutul European, Iași, 2009, p. 159.

socială (economică, familială, juridică, profesională etc.) (...), dar și disponibilitatea umană de a lăsa loc și altor forme de înțelegere și explicare a existenței, altele decât cele pe care le oferă știința modernă”[38]; de la formele populare, autentice de „ghicire a viitorului” (moșteniri culturale), întâlnite în stadiul de tradiționalitate a satului românesc, s-a ajuns, printr-o etapă intermediară de divinație modernă (influențată de urbanizare, de accesul la internet sau amplificarea unor obiceiuri și tabieturi favorizate de deschiderea comercială – de exemplu creșterea consumului de cafea, necesară ghicitului), la o „pseudoindustrie” a „divinației savamte”[39].

Comerțul cu preziceri are la bază publicitatea agresivă, iar ca efect obținerea de profit financiar, tarifele fiind variabile, „după om”, adică mai mari pentru vip-uri; observația autoarei citate este aceea că protagoniștii se complac într-o falsă științificitate, denotată prin titluri academice inventate sau prin haruri care de care mai exotice; prin practicile divinatorii mânuite după un anumit scenariu, ghicitorul sau prezicătorul construiesc scenarii de viitor în funcție de care clientul să își poată modifica / modela acțiunile;

- *preotul exorcist*; probabil cel mai cunoscut caz este cel al părintelui Ioan de la Poșaga, din Munții Apuseni, nu numai pentru reușitele sale notabile în ceea ce privește „scoaterea dracilor din om”, ci și grație mediatizării cazului[40]. Definirea „profesională” a preotului exorcist este una destul de dificilă: în general, se consideră că în timp ce supranaturalul licit este gestionat de preot, supranaturalul ilicit este gestionat de vrăjitoare / vrăjitor, dar în acest caz „fișele posturilor” celor doi performeri se suprapun parțial (deși neîncurajate de Biserica Ortodoxă, totuși, mare parte din aceste practici de vindecare miraculoasă prin scoaterea dracilor din om sunt tolerate de instituțiile ecleziastice).

Mai mult, dacă în lăcașul de cult (practic locul de muncă al preotului, biserica) preotul este resimțit ca un vrăjitor capabil să poruncească forțelor malefice să părăsească corpul pacientului, înafara acestuia, adică în casa parohială, acolo unde se stabilesc contactele, se fac programările și se decide diagnosticul și schema de tratament, el este receptat ca medic: „mulțimea își așteaptă intrarea ca în fața unui cabinet medical”[41].

O analiză sociologică / etnologică a cazului atestă trei surse ale răului, materializate în tot atâtea diagnostice puse de exorcistul de la Poșaga: „viața fără de Dumnezeu, actele magice, acțiunea demonilor”, dar „suferința trupului e doar o manifestare secundară a maladiei sufletești”[42]; așadar, citită prin această grilă,

[38] Cristina Gavriluță, *op. cit.*,p. 112.
[39] Cristina Gavriluță, *op. cit.*, p. 219.
[40] Gabriel Troc, „Exorcism și vindecare în Biserica Ortodoxă”, în *Caietele tranziției*, nr 2-3 / 1998-1999, Cluj-Napoca, 1999, p. 128.
[41] Gabriel Troc, *op. cit.*, p. 132.
[42] Gabriel Troc, *op. cit.*, p. 134.

terapeutica exorcistului se situează la confluența celor trei personaje – cheie ale sistemului de vindecare: preotul, cel care ar trebui să vindece omul a cărui viață e lipsită de Dumnezeu, descântătoarea / vrăjitoarea / magicianul care ar trebui să vindece omul „atacat" de acte magice malefice și medicul psihiatru, cel apelat să vindece mintea întunecată de „acțiunea demonilor" de orice fel;

- *mentalistul*; personajul în cauză citește gândurile și poate vorbi cu morții, folosind hipnoza, programarea neuro-lingvistică, iluzionismul sau alte tehnici, acționând „prin puterea minții" sau „prin simpla exercitare a voinței"[43], așa ca și Cristian Gog, devenit brusc un personaj cu un mare bagaj de notorietate după câștigarea reality-show-ului „Românii au talent"; după un prim debut magico-terapeutic domestic (și-a vindecat o entorsă utilizând scenariul tradițional al terapiei folosite în *sclintit* sau *un leac băbesc*, după propriile-i cuvinte), a devenit mentalist, adică „o persoană care are capacitatea de a identifica și manipula unul sau mai multe elemente parapsihologice ale intelectului uman" (cum susține el pe site-ul personal); mentaliștii moderni susțin că sunt cunoscătorii unor tehnici de manipulare a individului situate la limita normalului cu paranormalul sau ca urmare a dezvoltării maxime a unor tehnici mentale proprii (telepatia, clarviziunea, telekinestezia, precogniția, hipnoza, meditația transcendentală, yoga);
- *parapsihologul* și, în general, *mânuitorii flăcării violet*; parapsihologul oferă servicii – vip-urilor și oamenilor politici, mai ales – de „bioterapie proximală și distală", așa cum este cazul lui Aliodor Manolea, cel care a folosit astrologia și sinergia bioenergetică în campania lui Traian Băsescu din 2004 și l-a echilibrat pe acesta psiho-emoțional, fapt ce i-a favorizat succesul electoral. Dar, fapt notabl, atunci când presa l-a etichetat drept „vrăjitor", deținătorul secretului flăcării violet s-a revoltat, reclamând afrontul la Consiliul Național al Audiovizualului, receptând asocierea drept „jignitoare" și generatoare de prejudicii de imagine...
- *șarlatanul* – este cel mai des atașat ipostazei de fals terapeut, indiferent de epocă, de tip de magie sau de cultură; am reținut un studiu interesant semnat de Adrian Majuru, în care vorbește despre „vrăjitori, ghicitori, chiromanți, astrologi, prezicători, şi mulți diverşi şarlatani care se erijează în ultimii cincisprezece ani în salvatori de vieți şi destine nefericite; (...) Se constată o recrudescență adesea insistentă a magiilor subterane, manevrate cu abilitate de indivizi dubioşi, semianalfabeți în cele mai fericite cazuri, indivizi care manipulează nefericiri colective, extorcând speranțe iluzorii în mai bine"[44].

Este vizibil faptul că o paletă extrem de largă de actanți sau pseudo-actanți magici încearcă să izoleze, să explice, să deturneze și să manipuleze o serie

[43] http://semneletimpului.ro/social/psihologie/spectacolul-mintii-secretele-mentalistului-gog-de-la-romanii-au-talent.html.

[44] http://www.e-antropolog.ro/2012/02/pericolul-practicarii-ocultismului-asupra-sanatatii-mintale.

de nefericiri personale sau colective, datorate unor întâmplări neprevăzute de tipul divorțurilor, bolilor neașteptate, pierderii locului de muncă, prăbușiri ale norocului, sau unor evenimente fericite de tipul câștigului la loto, de exemplu; toate au fost experimentate de lumea eclectică a urbanului românesc, mereu în căutarea succesului, împlinirii, câștigului bănesc.

Formulele magiei din ruralul românesc autentic (satul tradițional) erau turnate în formele rituale tradiționale cu finalitate benefică și mai rar malefică într-o ordine mentalitară bine stabilită, în care superstițiile ca atare reprezentau doar o secțiune marginală, pe când aceleași formule magice preluate într-un urban construit de cele mai multe ori dintr-un rural forțat urbanizat (colonizarea orașelor cu țărani aduși aici la muncă, efect al industrializării, navetismului, școlarizării), mai ales în urma unei conviețuiri cu grupurile de rromi din suburbiile orașelor, au generat o contaminare a bagajului de credințe și practici magico-mitico-rituale și un sincretism de scenarii. Avem, așadar, de o parte, baba descântătoare, personaj instituționalizat de cadrele mentalului colectiv tradițional (rural), care deface făcăturile magice uzând formule rituale verbalizate de tipul descântecului, în contextul cultural mai larg al descântatului terapeutic ce presupune o recuzită specifică și un instrumentar adecvat (un instrumentar gospodăresc, casnic, dar supraevaluat ritual prin atribuirea de similitudini magice), combinate cu o terapeutică largă, empirică, a leacului (plante de leac, dotate și cu componentă magico-rituală); de cealaltă parte avem vrăjitoarea țigancă, construită cultural pe o altă mentalitate și pe alte tradiții, inclusă într-un imaginar eminamente malefic, folosind o recuzită exotică (ghiocul, cărțile de joc sau tarot, scoica) și deseori terifiantă (găini moarte, găini negre, sânge, păr de cal, falange umane) și un instrumentar specific, totul preluat din spațiile indo-asiatice, deci străin culturii europene / balcanice, cu acte orientate mai ales în scop distructiv, într-o performare eminamente lucrativă.

În spatele renumelui pompos autoconstruit – „celebrul astrolog", „renumita vrăjitoare", „cea mai mare magiciană" – se ascund deseori personaje dubioase de la marginea societății, deseori culpabile penal pentru formule diverse de ocultism derizoriu prin care generează experimente de manipulare a credinței colective (unii sociologi vorbesc chiar despre o psihoză colectivă);

- *vrăjitoarea de la mica publicitate*; în ultima vreme, ziarele sunt pline de anunțuri și reclame care construiesc profilul unui performer dubios, cu cert ascendent în șarlatanie, definit de același Dominique Camus: în încercarea de a obține recunoașterea socială, „vrăjitorii care au recurs la acest gen de anunțuri vin în general de departe, nu au nici o legătură cu mediul şi nu sînt predispuşi la întâlniri. Ei nu au, la drept vorbind, reputație şi caută să-şi constituie prin intermediul presei un capital magic; (...) prin publicitate, şarlatanul poate să se laude excesiv şi să proslăvească rețete pentru care nu posedă cheile în măsură să le facă active, dar pe care se străduieşte să le transforme în putere. (…)Toți vrăjitorii îl descriu pe şarlatan ca pe unul care se laudă prin publicitate pentru a

dobândi o clientelă pe care nu o cunoaşte şi care se va împrospăta mereu, grație anunțurilor din ziare. (…) El inventează o calificare şi va încerca să o facă recunoscută. Adevăratul vrăjitor nu inventează nimic, fiindcă el cunoaşte limitele puterilor sale. Şarlatanul nu le cunoaşte, căci el forțează toate limitele pentru a-şi da greutate. Este un profesionist al invenției şi al supralicitării în raport cu puterile recunoscute"[45].

Principiile care stau la baza organizării „profesiei de vrăjitor" pornesc de la recunoașterea publică a chiar existenței vrăjitorului iar aceasta este generată de eficacitatea actului magico-terapeutic; la rândul său, eficacitatea este fundamentată pe durata în timp a remediului, pe exotismul lui și pe excentritatea posesorului / aducătorului. Sunt resorturile prin care vrăjitorul ilegitim își poate construi legitimitatea, sugerând că deține putere magică; iar vehiculul ideal pentru propagarea informațiilor despre puterea magică deținută, esențială pentru formarea unei rețele clientelare aducătoare de venituri, este publicitatea.

O avem, așadar pe „atotputernica Vanessa, pricepută la iubiri de VIP-uri", pe „tămăduitoarea Atena, care facilitează căsătoriile", pe „vestita Trandafira, cea care are succes în orice problemă", pe „celebra Claudia, posesoarea unor leacuri aduse recent de la muntele Athos" sau pe „Mercedesa, regina magiei albe"; în încercarea de a se legitima pe ele însele ca actanți magici și de a acredita profesional leacurile lor imbatabile, toate vin de undeva și aduc leacuri nemaivăzute și vechi în alte părți, deci verificate, dar noi pentru noi, fundamentându-și puterea exclusiv pe exotismul unei călătorii cu valoare pseudo-calificantă (am remarcat preferințe speciale pentru India, Egipt, Asia, muntele Athos).

Există și un soi de legitimare secundă prin publicitate: după ce reclama personală a dat roade și clientela a fost formată, are loc o legitimare a legitimării: vrăjitoarele sunt invitate în emisiuni televizate „avizate" și își construiesc o nouă reputație, pe baza acelei mediatizări în show-uri tv la fel de dubioase...

Interesantă ni s-a părut și o abordare lingvistică / stilistică: există un „stil al vrăjitoarelor"[46], cu activarea câtorva dimensiuni esențiale ale discursului: nivelul iconic – fotografii personale, expresive, dinamice, în „exercițiul funcțiunii": cu fusul, crucea, lumânările, cărțile de tarot, coroana sau alte simboluri ale puterii magice; nivelul lexical – cuvintele gravitează în paradigmele excelenței, extraordinarului, renumitului sau nemaivăzutului, asociate unor nume proprii de rezonanță mitică sau exotică, formând un limbaj excesiv valorizat pozitiv, care pune alături arhaisme (din familiile verbelor a descânta, a dezlega, a alunga, a fermeca) cu neologisme (epilepsie, paranormal, congres, atestată, autorizată), cu multe superlative, redat grafic printr-un exces de majuscule; nivelul sintactico-stilistic – aglomerarea calităților și serviciilor oferite, incoerent, cu o topică alambicată,

[45] Dominique Camus, *op. cit.*, pp. 49-50.
[46] Carmen Neamțu, *Stilul publicistic*, Editura Mirador, Arad, 2004.

cu greșeli de exprimare flagrante (dezacorduri, lipsa semnelor de punctuație și a conjuncțiilor), incoerent[47];

- *e – vrăjitoarea* este vrăjitoarea modernă, contemporană, occidentală, globalizată, *trendy*, digitalizată; o regăsim în mediile on-line, pe site-uri și pe portaluri, pe *facebook* și *instagram*; „Bine ați venit pe portalul oficial al vrăjitoarelor din România", i se spune vizitatorului / clientului care intră pe www.vrajitoare.eu; la fel de bogat în informații și publicitate este și http://vrajitoareledin romania. ro/; găsim aici rubrici diverse: o listă a vrăjitoarelor din România (care par a fi, toate, de origine rromă), interviuri cu cele mai cunoscute vrăjitoare (unele dintre interviuri chiar traduse în engleză...), o perspectivă internațională (un soi de schimb de experiență cu vrăjitoare din alte țări, de exemplu cu o „magiciană ereditară" franțuzoaică), mulțumiri, mesaje dar chiar și o fereastră de (...) ritualuri direcționate, dintre care am reținut „ritualul pentru făcut bani", „ritualul pentru a face un bărbat impotent" și „ritualul pentru a scoate ridurile", toate dezvăluite, cu îngăduință, de celebre vrăjitoare (Sunita, Amalia, Vanessa, Olga, Brățara, Lucica etc.), dar și cele mai intense ritualuri de magie neagră.

Clienții vrăjitoarelor – țigănci moderne de la periferiile orașelor mari sunt persoanele marcate de acele situații anormale care generează un sentiment de insecuritate raportat la „dificultatea vieții cotidiene, presărată cu piedici mai mult sau mai puțin familiare", sentiment care „poate să crească brusc, atingând un nivel al intolerabilului, al insuportabilului. Aceasta se întâmplă când toate elementele – componente ale unei situații normale – scapă atât omului, cât şi oamenilor la care el face apel de obicei pentru a-l ajuta. Din acest moment, situația ține de domeniul anormalului", adică de o „irumpere a nenorocirilor, prea importante şi prea frecvente, pe care omul nu mai poate să o controleze şi căreia nu-i poate prevedea sfârşitul"[48];

- în fine, mai aflăm despre un „operator" magic de ultimă generație, tot un soi de magician, dar „expert al relațiilor interumane", cel care, similar personajului creionat de Ioan Petru Culianu, se ocupă cu relațiile publice, propagandă, sondajele sociologice, contrainformațiile și spionajul, publicitatea, adică operatorul care practică magia în forma ei de „tehnică de manipulare": este climatul în care au fost câștigate ultimele alegeri prezidențiale de Klaus Iohannis, în analiza profesorului Nicu Gavriluță[49]; „în esență, campania PSD la prezidențialele din noiembrie 2014 a fost un proiect politic ratat de a manipula afectivitatea unui subiect colectiv (...). Efectul manipulării magice a fost unul pe dos (...). Ambele formațiuni politice au mizat pe ajutorul magiei moderne – cum ar spune astăzi Ioan Petru Culianu. Este vorba de televiziune, facebook, rețele de socializare, internet, SMS. Toate acestea îndeplinesc acum străvechiul vis al res-

[47] Carmen Neamțu, *op. cit.*, pp. 57-69.
[48] Dominique Camus, *op. cit.*, p. 63.
[49] Nicu Gavriluță, *Mit, magie și manipulare politică*, Editura Institutul European, Iași, 2015, p. 146 și urm.

pectabilei magii: acela de a învinge spațiul și timpul, de a face posibilă ubicuitatea persoanei umane, de a comunica la mari distanțe, de a zbura prin aer etc."[50].

Inventarierea succintă a actanților magici mai vechi sau mai noi ne determină să observăm un grad înalt de conservare a principiilor de organizare a activităților profesionale de magie / vrăjitorie / divinație și a clasei profesioniștilor, semiprofesioniștilor și șarlatanilor din domeniu, doar cu o firească modernizare și cu ușoare glisări mentalitare, dar fără mutații esențiale în logica raportării omului la sacrul ilicit, evidențiat în dorința de manipulare a destinului și de deturnare a lui în favoarea clientului sau în activarea mecanismelor de gestionare a puterii magice din partea actanților specializați.

Până la urmă, după secole de magie, credința în magie este recongnoscibilă în credința în puterile vrăjitorești ale actantului; cele două entități se intercondiționează reciproc: vrăjitoria există pentru că credem în ea, credem în ea pentru că credem în puterea, harul și calitățile vrăjitorului, care configurează, astfel, capitalul lui de putere și toate aceste sisteme de reprezentare și de legitimare a credinței în vrăji și vrăjitori, în magicieni și în magie, în prezicători și în preziceri, recunoscute de omul modern care apelează la ritual, explică fundamentele ontologice ale magiei / vrăjitoriei, cu toate elementele sale constitutive.

Cadrele actului ritual magico-vrăjitoresc și oferta de servicii a prestatorilor s-a acomodat vremurilor actuale: anunțul publicitar scris sau reclama audiovizuală „vinde" povești despre nefericiri și eșecuri, despre pericole și nerealizări care, după intervenția specialistului în vrăjitorie, sunt transformate în povești de succes, cu final fericit, folosite, prin propagare, pentru a extinde rețeaua clientelară și pentru a spori veniturile performerului; numai astfel se explică de ce ura divorțului se poate transforma în fericirea căsniciei, falimentul este deturnat și se atinge prosperitatea, fata nemăritată își va găsi perechea (fie și pe www.sentimente.ro), soțul bețiv devine bărbatul iubitor, iar dușmanul invidios devine prietenul cel mai fidel; „rezultat garantat", cum spun anunțurile...

Clienții care apelează la forța vrăjitorului / vrăjitoarei sunt cam aceeași dintotdeauna: „anumite persoane care se simt neputincioase – de exemplu în fața unui şir întreg de necazuri tot mai mari sau a irumperii unui insolit brusc, brutal, grav – îi vor căuta pe cei despre care cred că au misiunea să intervină acolo unde orice acțiune întreprinsă de alții a eşuat" pentru că vrăjitoria „ordonează şi clarifică o situație pe care eşecuri succesive de interpretare şi de acțiune obişnuit întâlnite în societatea noastră au făcut-o cu atât mai intolerabilă"[51].

Să reamintim:

- Elena și Nicolae Ceaușescu apelau la prezicătoare: „Noi nu facem nimănui nici un rău. Oamenii vin la noi pentru a-i ajuta, nicidecum nu vin la noi pentru ceva rău. În 1989 eu eram chemată de Elena Ceaușescu la Snagov, seară de seară,

[50] Nicu Gavriluță, *op. cit.*, p. 149.
[51] Dominique Camus, *op. cit.*, p. 217.

să-i ghicesc. I-am ghicit cu două luni înainte că o să moară. Nu m-a crezut și nu m-a mai chemat după aceea. După Revoluție, am prins credibilitate când s-a aflat ce i-am prezis Elenei Ceaușescu și am fost numită Regina Magiei Albe" spune Maria Cîmpina, una dintre cele mai căutate vrăjitoare de vedetele zilei, de vip-urile la modă, de artiști și politicieni[52];

- Ion Iliescu a premiat vrăjitoarele la Târgul din 2002 de la RomExpo, unde această „categorie profesională" avea un întreg pavilion; de altfel, în noiembrie 2000, șase ghicitoare din Galați au prezis alegerea lui Iliescu din al doilea tur de scrutin:„În ziua aceea ar fi trebuit să descântăm pentru dezlegarea cununiilor, dar am refuzat toate ofertele. Trebuia să aflăm cine va fi președinte. Exact la douăsprezece noaptea, eram sub bolta unde facem noi descântecele. Am pus pozele dedesupt și am început să repetăm cuvintele pe care le știm din bătrâni"[53]. Mai mult, „vrăjitoarea Melissa susține că printre cei care i-au cerut ajutorul „se număra și fostul președinte Ion Iliescu, care a vrut să câștige un al doilea mandat în fruntea statului. Vrăjitoarea a mai adăugat că, în urmă cu șapte ani, sora lui Corneliu Vadim Tudor a rugat-o să-i facă niște vrăji pentru a ieși președinte: - Am vrut să-l ajutăm pe Băsescu. Nu a venit el la noi sau cineva din stafful său de campanie, a fost inițiativa noastră. Dacă ieșea Geoană, așa cum s-ar fi întâmplat dacă nu i se făceau vrăji, era mult mai rău. Săracul de el e atacat din cauza farmecelor, de asta nu a câștigat alegerile. Este adevărat ce a spus soția lui ca a fost atacat energetic"[54]. Se știe că „vrăjitoarele din România își fac reclamă în ziare și pe internet folosind numele lui Ion Iliescu, pentru a câștiga mai mulți clienți. Un anunț al vrăjitoarei Ioana, postat pe internet, în care își oferă serviciile tuturor celor ce au nevoie de ajutorul ei, este însoțit de o fotografie în care apare Ion Iliescu alături de vrăjitoare cu coroana pe cap. *Vrăjitoarea Ioana care a fost testată și apreciată de fostul președinte Ion Iliescu, vine acum cu cele mai puternice leacuri pentru a rezolva oricefel de probleme legate de farmece și blesteme, chiar și prin telefon din străinătate, împreunează familii, apropie iubit de iubită, vindecă boli etc. Garantat*[55].

3.3. Malpraxis-ul magic și / sau religios. De la vrajă la vrăjeală

Un sondaj de opinie din toamna anului 2014 (IRES), scotea la iveală faptul că peste trei sferturi dintre români (76%) cred că există minuni, iar 65%

[52] https://mont.ro/stiri/?editia= 20100319 &pagina=99&articol=24952.
[53] http://www.ziaruldeiasi.ro/galati/vrajitoarele-il-dau-pe-iliescu-drept-viitorul-presedinte~ni1lbb.
[54] http://www.revistavip.net/Arhiva_RevistaVIP/Iliescu_vrajit_de_Melissa__/11/899/.
[55] http://www.ziaranunturi.ro/anunturi-diverse/magie/vrajitoarea-ioana-care-a-fost-testata-si-apreciata-de-fostul-presedinte-ion-iliescu-vine-acum-cu-cele-mai-puternice-leacuri-pentru-a-rezolva-oricefel/667440.

cred că există deochi; că 61% recunosc că urmăresc horoscopul, 46% cred în sfârșitul lumii și 44% spun că au avut vise premonitorii; că 55% dintre persoanele chestionate cred în existența blestemelor, 52% în cea a demonilor, iar 46% în cea a duhurilor rele. Apoi, 95% cred că există Dumnezeu, iar 78% cred în existența îngerilor.

Mai mult, 19% dintre cei chestionați cred în existența vrăjitoarelor care pot prevedea viitorul, iar 4% recunosc că au apelat la acestea. De asemenea, aproape jumătate dintre români (49%) cred în vise premonitorii, iar 44% susțin că au avut acest tip de vise. În cazul a 81% dintre persoanele care au declarat că au avut vise premonitorii, acestea s-au și îndeplinit.Un procent de 33% dintre participanții la studiu cred că visele îi pot ajuta pe oameni în viața de zi cu zi.

Aproape o treime (29%) dintre cei chestionați recunosc că au un număr norocos, iar 7 și 13 sunt numerele norocoase preferate de cei mai mulți dintre români; 64% dintre români se consideră norocoși, 22% dintre români recunosc că joacă la „Loto 6 din 49" și 18% la „Loz în Plic", 7% spun că practică pariurile sportive, 5% jocuri de noroc și alte forme de loterie, iar 4% joacă la pariuri în general.

Pornind de la aceste constatări, ne-am propus să luăm în discuție câteva cazuri de derapaje în preluarea scenariilor magico-religioase din cultura tradițională, de filtrări urbane dintre cele mai computerizate sau chiar de malpraxisuri, în fapt performări ratate ale unor ritualuri magico-religioase. Toate sunt citite în grila omului contemporan, despre a cărui aviditate de magie și vrăjitorie, dar și de forme variate ale religiei și religiozității, mergând dinspre religia oficială spre formule decantate urban ale religiozității paralele, s-a vorbit mult în ultima vreme în antropologia românească și europeană.

O observație necesară: într-un cotidian tot mai centrat pe individ și pe viața personală, omul contemporan militează (conștient sau mimetic) pentru „îndulcirea" finalului punitiv, pe ambele filiere:

- mai întâi, dispariția diavolului, a Satanei, sub forma lui „clasică", regăsibilă în centrul stadiului tradițional al culturii (diminuarea credinței în diavol, aproape complet dispărut din sistemul de reprezentări al vrăjitoriei contemporane, și cu demonismul / satanismul devenite subiecte ale textelor scrise, de tipul poveștilor și legendelor care exploatează filonul fantastic);
- apoi, dispariția unui Dumnezeu punitiv: totul e permis dacă nu deranjezi pe celălalt, într-un demers de toleranță maximă postulat de tehnicile new-age, și construirea unui Dumnezeu înțelegător, un soi de bunic dispus să ierte, îngăduitor, greșelile nepoților.

Așadar, cazuri concrete de scenarii magice sau religioase sau ritualuri mixte, duse la paroxism sau coborâte într-un pragmatic cotidian șocant, prozaic, disproporționat, deturnat, aproape kafkian...

E-biserica: servicii bisericești on-line (pagina web, site, blog, facebook, skype, android)

Emanciparea femeii (despre care se știe că este pilonul principal în ritualurile magice și polul activ de conservare a scenariilor magice și religioase, marcate de fervoare și credință), o anume secularizare aplicată prin grilă urbană și restructurarea raportului dintre zilele de muncă și timpul liber au adus, în stilul cotidian de viață contemporan, o percepție mult mai elastică a raportării la liturghia duminicală sau la slujbele bisericești prilejuite de sărbătorile impuse de biserică; altfel spus, dacă urmărirea liturghiei la televizor (eventual întins în pat) sau ascultarea slujbei bisericești la radio în timpul dereticatului prin casă erau considerate altădată blasfemii sau impietăți, acum astfel de raportări la slujba religioasă sunt tolerate și acceptate cotidian.

În plus, cu un simplu click pe o fereastră a site-ului *crestintortodox.ro*, Patriarhia Română acceptă pomelnice de la credincioși („pentru pomenirea morților, iertarea păcatelor, vindecarea trupească sau reușita la examene"), pe care le preia și le transmite bisericilor sau mănăstirilor unde un părinte, ales de soft-ul computerului ca fiind cel mai potrivit, se ocupă de ele; mai mult, în Republica Moldova, preoții practică spovedania pe skype, iar bisericile creștine americane au sfințit și con-sfințit recent o „aplicație-confesor" unde mărturisirea păcatelor se poate face electronic.

Pentru a ține pasul cu tehnologia modernă, Biserica a anunțat și crearea unei aplicații pentru rugăciuni şi acatiste pentru telefoanele mobile cu tehnologie android; un exemplu de bune practici este citată aplicația *Mănăstirea Curtea de Argeş*, dezvoltată de mănăstirea cu acelaşi nume, care conține un planificator cu alarmă, *ce le aminteşte credincioşilor ce rugăciune şi-au propus să spună, la ce dată şi la ce oră, dar şi o listă de rugăciuni şi acatiste*[56].

„RCA-ul divin": asigurarea mașinii prin sfințire și miruire

Recent, Patriarhia Română a introdus în mod oficial slujba de sfeștanie a unui autovehicul. Slujba de binecuvântare a mașinii durează aproximativ zece minute, iar în cadrul ei preotul se roagă pentru maşină şi pentru sănătatea şi siguranța șoferului și a pasagerilor. Costurile slujbei sunt variabile şi negociabile, iar asigurarea divină răspunde la numeroasele cereri din partea credincioşilor; astfel, în 2013, la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Patriarhiei Române a apărut, cu aprobarea Sfântului Sinod și binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, lucrarea *Molitfelnic*, ce cuprinde și slujba *Sfeștaniei pentru binecuvântarea unui vehicul*, adresată celor care vor să se asigure că vor fi feriți de pericole ei și maşina lor: „Binecuvântează ma-

[56] http://www.mediafax.ro/social/biserica-intra-in-secolul-xxi-aplicatie-cu-rugaciuni-pentru-iphone-si-ipad-lansata-de-manastirea-curtea-de-arges-video-10175181.

șina robilor tăi, ocrotindu-i în drumurile lor de toate primejdiile, dându-le înger păzitor, însoțindu-i cu dumnezeiasca ta binecuvântare și întorcându-i totdeauna cu pace la casa lor. Se binecuvântează mașina aceasta prin stropirea cu această apă sfințită, în numele Tatălului și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea în vecii vecilor. Amin! Sănătate să vă dea bunul Dumnezeu, la mulți ani, toate cele bune și numai drumuri frumoase și fără evenimente să aveți!", rostește preotul în fața autovehiculului, a conducătorului auto și al pasagerilor, sfințind motorul, volanul, scaunele și exteriorul automobilului și pe proprietarii acestuia[57], folosind, am completa noi, limbajul uzual al polițiștilor de la circulație suprapus peste limbajul bisericesc.

Mai mult, Preafericitul Daniel a aprobat întroducerea în același *Molitfelnic* şi a *Sfeştaniei la începerea unei lucrări de folos obştesc* (cum ar fi, de exemplu, inaugurarea unei autostrăzi?), *Sfeştania la începerea unei lucrări particulare* (cum ar fi renovarea unei proprietăți sau a unui sediu?), *Rânduiala sfințirii uneia sau mai multor icoane cu felurite chipuri* (cum ar fi politicienii-ctitorii de biserici?), *Rugăciune la binecuvântarea unui monument* (chiar și a monumentelor ne-creștine?), *Rugăciune la încheierea anului şcolar* (la orice nivel, probabil). Astfel de rugăciuni ne fac să ne întrebăm dacă, totuși, un act cu valențe sacrale nu este prea ușor trecut în cotidianul banal sau chiatr în derizoriu.

Caz penal: înșelăciune și malpraxis bisericesc

Recent, a fost înregistrat primul caz de malpraxis bisericesc, cu ocazia unei plângeri penale depuse la Curtea Supremă, de un avocat care a dat în judecată cinci preoți, printre care un înalt prelat (Înalt Prea Sfințitul Părinte Calinic, Arhiepiscopul Argeşului şi Muscelului), pe motiv că nu au reuşit să îi scoată spiritele rele din casă, adică ceea ce se numește în termeni juridici *înșelăciune*: slujbele religioase efectuate de aceşti preoți nu ar fi avut niciun efect, deci se făceau „vinovați de malpraxis bisericesc" și au fost chemați în judecată. Procesul a ajuns în presa internațională (Daily Mail).

Imediat după acest caz a mai venit unul: o familie Nicoară din Curtea de Argeş îl acuză pe starețul Ioasaf de la mănăstirea Cotmeana că i-au dat 5000 lei ca să le vindece nou-născutul de o malformație congenitală. Cum acest lucru nu s-a întâmplat, familia a depus o plângere penală pentru înșelăciune împotriva preotului.

Un sfânt-vrăjitor des apelat pentru vrăjitorii sau... vrăjeli: Sfântul Ciprian

Biserica Zlătari din centrul Bucureștiului este arhiplină lunea, meircurea, vinerea după ora 17.00 și duminica la liturghie, de credincioşii care vin aici pentru

[57] http://www.hotnews.ro/stiri-esential-15250885-asigurare-divina-pentru-masini-patriarhia-romana-introdus-oficial-slujba-sfintire-unui-vehicul.htm.

a se ruga Sfântului Ciprian ca să scape de vrăji, blesteme, deochi şi ghinion. La fiecare slujbă se aglomerează aici până la 200 de oameni, cei mai mulți dintre ei tineri, care au, pare-se, o maximă nevoie de noroc și anularea ghinionului. Ziariștii şi sociologii au observat că succesul și celebritatea bisericii nu sunt date de pictura lui Gheorghe Tăttărăscu de pe pereți, ci de faptul că aici se află mâna Sfântului Ciprian, unul dintre sfinții din calendarul ortodox „specializat" în ruperea vrăjilor, iar prezența moaştelor sale îi sporeşte puterea asupra credincioşilor. Mâna Sfântului Ciprian este păstrată într-o raclă în biserică. Oricine intră la Zlătari se duce direct la moaşte, îngenunchează, spune o rugăciune şi sărută racla. În 13 septembrie, ziua Sfântului Ciprian, moaştele sunt scoase în curtea lăcaşului de cult, iar mulțimea sporește ca număr pentru că *moaştele acestuia sunt ultima speranță pentru unii credincioşi de a înlătura ghinionul din viața lor*[58].

Mai mult, se acreditează, în București, un soi de circuit turistic al sfinților făcători de minuni sau desfăcători de vrăji: la biserica Sfântul Gheorghe cel Nou, moaştele Sfântului Nicolae se sărută pentru boli şi „diferite trebuințe"; la Zlătari, mâna dreaptă a Sfântului Ciprian, care e făcătoare de minuni, te fereşte de vrăji şi blesteme; la mănăstirea Radu Vodă, Sfântul Nectarie te ajută să rămâi însărcinată; rugăciunile la Biserica Sfântului Mina îți aduc perechea.

În toate aceste cazuri, interesul pietății individuale pentru o bună comuniune cu Dumnezeu este mult pus în umbră de scopul profund pragmatic și lumesc al vizitei la biserică: nu mai primează rugăciunea pentru o viață creștinească și, mai ales, pentru o viață de apoi care să aducă mântuirea, ci scopurile pragmatice imediate: succesul în afaceri, o sarcină dorită, găsirea perechii în cuplu, dezlegarea unui posibil blestem. Actanții unor astfel de demersuri nu se mai tem de Dumnezeu și capacitatea sa punitivă și nici nu mai sunt interesați de morala creștină, ci idolatrizează masiv sfântul taumaturg, dându-i acestuia rangul suprem, în ciuda învățăturilor bisericești care susțin că doar Dumnezeu este Tămăduitorul, iar sfinții au doar rol de intercesori.

Când vrăjitoarele încep să se toarne între ele...

Ziarul Libertatea a prezentat, în urmă cu puțin timp, dezvăluirile unei cunoscute vrăjitoare din Chitila, care, *sătulă de escrocheriile colegelor sale de breaslă, rupe tăcerea şi spune că meseria practicată de ea e o mare... vrăjeală. Vrăjitoarea recunoaște că*, de-a lungul timpului, a înşelat zeci de persoane şi destăinuie care sunt trucurile pe care vrăjitoarele le folosesc pentru a-i păcăli pe creduli. Ea povestește cum a fost inițiată în tainele vrăjitoriei de către soacra sa: „Practic am fost învățată cum să înşel oamenii, cum să găsesc victimele şi câteva trucuri pentru «a lua minţile» celor care apelau la mine. Soacra mea mi-a explicat că trebuie să fiu atentă cum reacționează omul. Mi-a zis că dacă este o fată tâ-

[58] http://www.evz.ro/biserica-unde-preotii-rup-blestemele-vrajitoarelor-1032562.html.

nără, până în 20 de ani, să-i zic de dragoste şi de şcoală; dacă este până în 35 de ani, să-i vorbesc de familie; iar dacă e trecută de 40 de ani, să-i spun că are probleme cu copiii, cu soțul... Dar totul e o vrăjeală, trebuia să fiu foarte atentă la persoană şi să-i ating punctul sensibil, s-o agăț", declară vrăjitoarea Maria din Chitila[59].

Operația a reușit, dar pacientul a murit...

În vara anului 2005, măicuța Irina Cornici, o tânără de 23 de ani, a murit după ce a fost supusă unor manevre de scoatere a duhurilor rele, în principiu o exorcizare, în faza ei folclorică (în satul tradițional se credea că orice manifestare patologică de nebunie se datora diavolului), de către părintele Daniel Corogeanu, starețul mănăstirii de la Tanacu-Vaslui, supranumit apoi „diavolul cu barbă roșie"; încă se mai pune întrebarea dacă era o demonizată sau o schizofrenică.

Din perspectiva justiției pământene, preotul și măicuțele participante la exorcizare au fost găsiți vinovați: „lipsire ilegală de libertate şi tratament dur urmat de moartea victimei Irina Cornici"; din perspectiva justiției divine, exorcizarea a avut succes, pentru că Dumnezeu a consimțit, finalmente, să o ia la el pe tânăra măicuță și să o scutească de chinurile posedării diavolești. Un ziarist de la Le Monde remarca: „A omorât-o pentru a o salva, e un caz limită de filantropie. E o crucificare de context, nu una voluntară. Timp de câteva zile, femeia e astfel lăsată, fără să i se dea să bea şi să mănânce, căci, diavolul nu trebuie hrănit!". De partea cealaltă, medicii au constat, la prima examinare a cadavrului, că fata a murit din cauza tratamentului la exorcizare (deshidratare, insuficiență cardiacă, complicații datorate zvârcolirilor în stare legată, imobilizare prelungită); însă, la o a doua expertiză necropsică, s-a constatat o greșeală medicală: „Moartea s-a datorat unei insuficiente cardiace acute survenite în urma administrării contraindicate şi incorecte, şi ca mod, şi ca doză (mare), de adrenalină".

Tradiția populară consideră exorcizarea ca fiind cel mai bun remediu nu doar în posedările diavolești, ci și în cazul bolilor psihice diagnosticate ca atare; referințele culturale la diavol, iad, smoală și ocări, consecutive delirului pacientului, pregătesc terenul pentru succesul deplin al exorcizării, precedat de molitvele vasiliene, sfântul maslu, rugăciunile, aghiasma, puterea crucii. Dar preceptele bisericești și praxisul terapeutic reclamă prezența mai multor preoți și o anume pricepere și recunoaștere a exorcistului, fapte care nu s-au regăsit în exorcizarea de la Tanacu. Mai mult, se știe că, începând cu anul 1999, Vaticanul, de exemplu, a introdus un amendament potrivit căruia exorcistul trebuie să se sfătuiască, în preambulul demersului său, cu un psiholog sau psihiatru. Cu siguranță altul ar fi fost deznodământul și în acest caz, dacă s-ar fi apelat la un serviciu medical.

[59] http://m.libertatea.ro/stiri/video-exclusiv-o-celebra-vrajitoare-dezvaluie-in-premiera-escrocheriile-colegelor-de-breasla-e-vrajeala-475299.

Până şi Biroul de Presă şi Comunicații al Patriarhiei Române, prin Comunicatul nr. 1161 din 7 iulie 2005 referitor la cazul preotului Daniel Corogeanu de la Mănăstirea „Sfânta Treime" de la Tanacu, județul Vaslui, condamnă actul, subliniind că „exorcismul, adică suita de rugăciuni pentru alungarea duhurilor necurate, face parte din doctrina şi practica Bisericii Universale, cu temeiuri în Sfânta Scriptură, şi constă exclusiv din rugăciuni însoțite de stropire cu aghiazmă şi ungere cu untdelemn sfințit. Orice acte sau proceduri în afara acestora, de natura celor folosite la Tanacu, se constituie în abateri grave de la disciplina bisericească. Sub presiunea extremă a gravității acestui fapt şi în urma refuzului celor împricinați de a se supune primelor măsuri disciplinare ale autorității bisericeşti, conducerea Episcopiei Huşilor s-a văzut în situația ca, în regim de urgență, să aplice sancțiuni maxime ieromonahului Daniel Corogeanu şi celor patru călugărițe".

Așadar, obiectiv vorbind, un dublu malpraxis: unul medical, supradoza de adrenalină administrată intracardiac care a generat infarctul și decesul, și unul religios, moartea unui subiect supus scoaterii rituale a diavolului din corpul pe care pusese stăpânire.

Rateurile vrăjitoriei științifice, fundamentate cu studii de specialitate și diplome

Parapsihologul Aliodor Manolea (psiholog, specialist în psihoenergetică, biosinergetică și programare neurolingvistică), ajuns celebru în urma consultanței de specialitate oferite președintelui Traian Băsescu la alegerile din 2010, când l-a atacat energetic pe contracandidatul Mircea Geoană cu ajutorul „flăcării violet" are, în București, un cabinet deschis împreună cu soția sa; amândoi au fost implicați, recent, într-un scandal de malpraxis: o clientă i-a plătit lui Aliodor Manolea 50.000 de euro cu TVA, pentru o promisă vindecare de cancer (se numea „taxă de tratament"), fiecare ședință ulterioară fiind taxată cu 300 de euro plus TVA. La procesul penal de înșelăciune deschis în 2014, parapsihologului i se cereau înapoi cei 80.000 euro plătiți, subliniindu-se eșecul acestuia în încercarea de a modifica ADN-ul pacientei sale bolnave de cancer prin tratamentul acordat, al transferului controlat de energie și hipnoză.

Până și reginele magiei dau greș uneori...

Oana Zăvoranu este, cu siguranță, cel mai mediatizat caz de apel la vrăjitorie, din partea vip-urilor românești, mai ales după ce le-a acționat în judecată pentru înșelătorie pe două dintre cele mai cunoscute vrăjitoare din Bucureşti, supranumite „regine ale magiei", Vanessa și Melisa, cărora le-ar fi dat 450 000 euro, pentru anihilarea blestemelor ce planau asupra ei: „Vedeta era deprimată în urma despărțirii de fostul ei soț – Ionuț Pascu, alias Pepe (...), iar vrăjitoarea Vanessa a descoperit că ea ar avea farmece făcute chiar de către mama ei, Mărioara Zăvoranu,

care ar fi intenționat să o omoare cu ajutorul unei vrăjitoare foarte puternice – Melissa"[60].

Demersurile de anihilare a blestemelor și de salvare a căsniciei au dat greș însă, iar Oana Zăvoranu le-a dat în judecată pe cele două vrăjitoare pentru înșelăciune și șantaj.

Toate aceste cazuri de malpraxis, fie magic, fie religios, fie magico-religios, suscită câteva discuții referitoare la cele mai nevralgice teme ale magiei:

- credința în magie – fundamentul indubitabil al succesului demersului ritual;
- calificarea performerului, fie el magician ori vrăjitoare sau preot;
- renumele acestuia și publicitatea personală.

[60] http://www.mediafax.ro/social/oana-zavoranu-vrajitoarea-melissa-mi-a-spus-sa-i-dau-bani-si-masina-pentru-a-scapa-cu-viata-10346819.

Capitolul 4

Experimente de marketing cultural: vrăjitoria și magiile contemporane – maxima manipulare

4.1. Dragobetele nu mai sărută fetele. Sărbătoarea modernă, în umbra unor ritualuri magico-religioase

Mai sărută Dragobete fetele? Dragoste în stil american *versus* forțarea Dragobetelui

Deși dezbătută și anterior pe fond, primăvara anului 2014 a adus în prim-planul spațiului public popularitatea sărbătorii *Valentine's Day*, generând o amplă analiză duhovnicească, etnologică, sociologică. Semnalul l-a dat Biserica Ortodoxă, prin Episcopia Maramureșului și Sătmarului, care a pornit o veritabilă cruciadă împotriva acestei „sărbători a desfrâului", cum a fost ea etichetată: „Îi îndemnăm pe toți creştinii să se delimiteze de mijloacele prin care se promovează Valentine's Day în luna februarie: localuri şi petreceri, emisiuni TV, reviste sau ziare, standurile comerciale specifice, discuții sau dezbateri şi mai ales să respingem orice mod de „sărbătorire" în viață personală, la servici sau în familie. Considerăm că această „sărbătoare" este o formă de denigrare a valorilor morale româneşti-creştineşti şi un atac la adresa familiei, cu impact devastator în educația tinerilor" se arată în comunicatul de presă. Bisericile Ortodoxă și Greco-Catolică se deziceau total de această practică împământenită deja în cultura românească: „Aşa cum arată ea astăzi, Valentine's Day nu este Ziua Îndrăgostiților, ci a desfrâului şi a jocului „de-a căsătoria"[1]. O posibilă explicație conjuncturală poate fi şi coincidența datei de 14 februarie cu *Sâmbăta Morților* (ultima sâmbătă înaintea intrării în postul Paștilor), un moment importamt al calendarului creştin, care a pus, dintr-o dată, tranșant, față în față cei doi termeni ai ecuației: sărbătoarea creştină comemorativă și sărbătoarea occidentală globalizată din aceeași zi.

Discuțiile care au urmat au relaționat două ipostaze la fel de discutabile ale sărbătorii în cultura românească (globalizată deja în urma remarcabilei integrări în familia statelor europene): o zi a Sfântului Valentin, total străină de cultura

[1] http://www.antena3.ro/romania/biserica-ortodoxa-vrea-sa-interzica-ziua-indragostitilor-valentines-day-declarata-ziua-desfraului-282876.html.

autohtonă și o zi a Dragobetelui, greu și dificil recuperată dintr-o memorie colectivă orală cam îndepărtată și cam fragilă. Dilema cetățeanului român european – nepusă direct, dar pe care au vizat-o toate analizele – este una simplă, pe principiul „alegerii răului mai mic": este mai bine să importăm obiceiuri sau să (re)inventăm tradiții locale?

Aproape că aș risca, într-o epocă a managementului cultural la toate palierele (de la gestiunea tradițiilor până la marketingul cultural și managerierea corectă a resurselor umane și materiale din sfera culturii tradiționale sau a muzeelor) să propun o analiză SWOT, pe puncte slabe și puncte tari, oportunități și riscuri... Etnologic vorbind, trebuie să alegem, ca măgarul lui Buridan, între două oferte ispititoare dar aproape la fel de lipsite de conținut:

Valentine's Day	**Dragobete**
• sărbătoare occidentală, inexistentă în tradiția românească, preluată artificial, sub influența *trend*-ului de globalizare și europenizare;	• sărbătoare românească tradițională, dar specifică unui număr relativ mic de zone (anvergură locală), mai ales sudului teritoriului;
• sărbătoare declarată „a dragostei", un soi de *ziua îndrăgostiților*;	• sărbătoare având în mod egal valențe erotice, dar și legate de fertilitatea câmpului; cuplul *fertilitate-fecunditate*, extrem de prolific în tradiția românească are atât reprezentări erotice (recunoașterea sentimentului de dragoste între fete și feciori), cât și reprezentări agrare (asigurarea rodului, similar tuturor scenariilor rituale de primăvară);
• sărbătoare cu dată fixă, 14 februarie;	• sărbătoare tradițională de primăvară, performată la date diferite (în general între 24 februarie, dar și anterior acestei date și 1 martie sau până la finele lunii), probabil și în relație cu condițiile climatice prielnice pentru debutul muncilor agrare de primăvară (cu date de începere diferite la munte sau la șes);
• relaționarea cu contextul temporal mai larg (sfârșitul iernii, primăvara) este dată doar prin corelare cu *Lupercaliile* romane;	• denumită și *Cap de Primăvară*, este puternic asociată optimismului, fertilității și fecundității specifice primăverii; mai mult, semantic vorbind, termenul de *cap* include semele auguralului, al începutului care se desfășoară sub auspicii favorabile (principiul similitudinii din magie);
• nu este dublată de referințe paradigmatice din cultura tradițională românească	• exploatează simbolul păsărilor, ca trimiși sau mesageri ai cerului; acum se împere-

	chează păsările nemigratoare și, prin similitudine, împerecherea oamenilor va pune bazele cuplului; *logodna păsărilor* sugerează logodna fetelor tinere; un alt simbol folosit acum este cel al ultimei zăpezi, posibil încărcată cu valențe rituale necesare performării unor scenarii magico-erotice (fetele adunau ultimele petice de zăpadă – denumită *a zânelor* – cu care se spălau pentru a rămâne albe și frumoase); se mai exploatează polaritatea de gen: fetele trebuiau să umble pe drum până întâlneau un bărbat, iar flăcăii – până întâlneau o femeie, astfel sugerându-se posibilitatea formării cuplului; un alt principiu magic apelat era cel de interdicție de sacrificare a vreunui animal, tot pentru a nu se exclude posibilitatea formării cuplului la animale sau, prin similitudine, la oameni;
• are în centru un personaj religios, cu o hagiografie cunoscută, chiar dacă nu spectaculoasă și oarecum forțat exploatată atunci când se încearcă impunerea sărbătorii: preotul Valentin, cel care, nesocotind ordinele împăratului roman Claudius, oficiază, totuși, căsătorii ale tinerilor soldați, scriindu-le iubitelor acestora, în numele lor, scrisori de dragoste semnate *Valentin*, de unde și expresia *sunt Valentinul tău*;	• are în centru o divinitate a unui panteon local, de sorginte precreștină: „zeu tânăr al Panteonului autohton, patron la dragostei și bunei dispoziții pe plaiurile românești, identificat cu Cupidon și Eros”[2]; este vorba de Dragobete (cu o etimologie slavă, se pare, dintr-o familie lingvistică comună cu adjectivul *drag* și substantivul *dragoste* sau Năvalnicul (cu trimitere spre dragostea *năvalnică*), fiul Dochiei; există unele referiri la substratul dac, la un panteon precreștin;
• promovează un soi de ritual, dar trișat, al căsătoriei și nunții, al consfințirii relației de cuplu dar nu neapărat reală, ci doar teatrală;	• nu are manifestări rituale (nu se fac descântece specifice, scenarii cu componentă rituală; în prezent se încearcă abordări dramatice, cu scenarii ample şi chiar rituri de primăvară sau erotice;
• se încearcă o legitimare pe filieră religioasă: dacă în primii ani sărbătoarea se numea *Valentine's Day*, acum este tot mai mult promovată ca *Ziua Sfântului Valentin*, în încercarea de a fi inclusă	• se încearcă o legitimare etno-folclorică, prin exacerbarea elementului de tradiție autohtonă („Dragobetele nostru” sau „Dragobetele românesc” sau „Iubeşte românește”, se spune); ca elemente folclorice identitare

[2] Ion Ghinoiu, *Obiceiuri populare de peste an. Dicționar*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, p. 65.

în rândul sărbătorilor care celebrează sfinți; putem vorbi despre o pseudo-creștinizare: în trecut, sărbătoarea a fost ținută ca o contracarare a Lupercaliilor păgâne, propusă așadar de Biserică în efortul său general de creștinare; noi am receptat-o recent ca laică (*ziua îndrăgostiților*), iar acum o reîncărcăm cu sens religios, de celebrare a Sfântului Valentin; dar de fapt Biserica Ortodoxă sau Catolică nu sărbătoresc nici un Sfânt Valentin în 14 februarie, ci la alte diferite date ale calendarului;

- acum se încheie *căsătoriile de probă*, în fapt căsătorii mimate sau chiar căsătorii trucate; se instituie, practic, jocul de-a căsătoria, pentru că o astfel de căsătorie poate fi repetată în fiecare an, de Dragobete, cu o altă parteneră / partener; de exemplu, în anul 2014, pe Muntele Găina – loc cu știute conotații etnografice în ceea ce privește alegerea partenerului și tocmirea căsătoriilor – s-a realizat chiar un *Registru de căsătorii*, copie a unui registru de stare civilă, cu căsătoriile încheiate aici de Dragobete; o trecere în revistă a promovărilor mediatice atestă: căsătorii de probă, căsătorii în tramvai, în metrou, în parc, pe Muntele Găina, la castelul Bran, declarații de dragoste la televizor, în direct, on-line în mediul electronic; efectul unor astfel de demersuri este diluarea ideii de căsătorie și diminuarea importanței sociale și private a acesteia;

- în contextul transformării sărbătorii în subiect de presă, asistăm la o performare tot mai intensă și mai extinsă a *Valentine's Day*, mai ales în spațiul urban și mai ales în segmentul de vârstă al adolescenților și tinerilor;

se accentuează pe *zburătoritul fetelor* (fuga fetelor dinspre pădure către sat, și acceptarea unui sărut simbolic cu valoare de logodnă), *zăpada zânelor*, culegerea primelor flori frumoase de primăvară – cu trimitere la frumusețea fetelor îndrăgostite denumite local *drăgostițe* (sărbătoarea Dragobetelui numindu-se și *Drăgostițele*) și pe anumite interdicții de muncă, specifice oricărei sărbători, menite să dimensioneze sărbătoarea ca pe o *zi ținută*;

- *Dragobetele, Zburătoritul* sau *Drăgostițele* sunt denumiri care trimit direct către un moment augural al manifestării sentimentului de dragoste între tinerii satului tradițional; însă formarea cuplului avea nevoie și de încuviințarea părinților, rolul sărbătorii fiind doar cel de semnalare a viitoarelor cupluri (desigur, în ordinea moralității din satul tradițional un sărut de Dragobete putea echivala cu o promisiune sau chiar cu o logodnă simbolică, dar acest lucru nu impieta asupra trăiniciei și seriozității asociate nunții și căsătoriei); de fapt, emblematic era sărutul simbolic de Dragobete și de aceea se spunea: „Dragobete / Sărută fete";

- nu mai avem informații despre sărbătoare în Transilvania după 1900; de altfel, în general, referințele bibliografice etnografice nu sunt mai vechi de 100-150 de ani (Nicolae Densusianu, Theodor Speranția, Simion Florea Marian, cu notări din jurul anului 1900); anii din urmă au marcat o reevaluare a acestei sărbători cu augumentarea semelor ei de sărbătoare a dragostei

	sau chiar cu inventarea și implementarea ei în zone în care nu avem informații despre performare;
• sărbătoarea este extrem de vizibilă mai ales datorită eforturilor extraordinare ale comercianților, care au speculat la maximum mesajul de dragoste; remarcăm marketingul extrem de agresiv, desfășurat sub devize gen „nimic nu e prea scump când e vorba de iubire" și promovarea prin mass-media, care a găsit un subiect copios de discuție, dezbateri și *advertising*;	• actualizarea sărbătorii de Dragobete se încadrează în noul tip de sărbătoare urbană, petrecută cu bere, mititei și grătare, pe ritm de manele, fără să mai aibă multe reprezentări comune cu Dragobetele tradiționale; anul 2015, de exemplu, a abundat în etichetări: practic, orice activitate s-a desfășurat în spațiul public, a fost automat atribuită Dragobetelui: de la spectacole folclorice televizate sau realizate de elevi și studenți, la întâlniri ale secțiunilor de tineret ale partidelor politice, la promovarea ofertelor din partea agențiilor de turism sau chiar la o tragere loto extraordinară, toate etichetate „de Dragobete";
• avem de-a face cu un import de sărbătoare din cultura occidentală europeană, cu toate formulele sale de manifestare: comerț cu un număr infinit de *gadget*-uri de culoare roz sau roșu, reprezentări mediatice maximale, creare de evenimente publice sau private;	• avem de-a face cu o sărbătoare forțat reinventată în zonele în care a fost performată în satul tradițional (poate chiar arhaic) și cu o sărbătoare inventată în zonele din Transilvania unde este aproape inexistentă chiar și în memoria țăranilor; prezentarea paseistă a sărbătorii prilejuiește creionarea unei atmosfere idilice și mult prea luminoase și superficiale a satului tradițional românesc (aici se încadrează și nenumăratele spectacole folclorice televizate ocazionate de Dragobete, care abundă în scenete unde idilismul este dus până la paroxism); asistăm nu o dată la alterarea tradiției sau la învecinarea total deplasată a acesteia cu kitsch-ul și distorsiunea culturală;
• răspunde *trend*-ului de aliniere la cultura occidentală, alături de importul de îmbrăcăminte, coafuri, autoturisme, arhitectură etc., dar promovează deseori kitsch-ul (tarabele comercianților sunt pline de ursuleți de pluș, inimioare, căni de porțelan, pernițe etc., toate roz, cu fundițe și baloane roz sau, mai grav, de obiecte cu o vădită tentă sexuală și mesaje licențioase).	• răspunde atitudinii ezitante și uneori contradictorii a societății românești actuale, care încă promovează atât globalizarea și europenizarea, cât și patriotismul local și identitatea națională prin centrarea pe tradiție / tradiții.

Declinul sărbătorii de Dragobete – alături de declinul altor sărbători cu componentă tradițională) trebuie relaționat cu diminuarea interesului omului comunității moderne, urbane, pentru natură și pentru comunicarea cu aceasta, dar și cu cauze istorice și sociale mai vechi: colectivizarea și pierderea proprietății private a avut ca efect o știrbire a comunicării țăranului cu pământul său, mult rarefiată apoi, odată cu mecanizarea agriculturii și cu urbanizarea, dar și diluarea credinței în ritualuri și ceremonialuri (uneori, astăzi, chiar dacă le mai găsim în teren, cu precădere la nivelul memoriei colective, nimeni nu mai știe să explice substratul lor magico-ritual ci sunt executate mecanic, „pentru că așa se face").

Considerațiile asupra Dragobetelui pot fi prelungite și către Mărțișor: tradiționala împletitură cu fundament magico-ritual din fir roșu și alb nu mai păstrează decât o preluare mecanică a șnurului, de care se agață cele mai variate reprezentări miniaturale; în satul tradițional împletitura bicoloră se lega la încheietura mâinii în scopul protecției rituale sau a invocării frumuseții și dragostei; de șnur se lega o monedă de argint pentru ca fetele să fie albe și curate la fel ca acest metal iar odată cu înflorirea pomilor, împletitura se agăța de un pom fructifer, pentru ca fata să fie, prin similitudine magică, la fel de roditoare, sau se arunca pe o tufă de măcieș (*rug sălbatic*), pentru ca fata să aibă o față albă / roză ca florile acestuia. Nimic din aceste raportări la ideea de ritual, de scenariu magic, de noroc, de destin, de similitudine magică sau de erotism invocat magic nu se mai păstrează în sărbătoarea Mărțișorului de astăzi, supradimensionată comercial și mediatic.

Discuții interesante suscită și Halloween-ul, importat odată cu Valentine's Day, dar și presiunile exercitate asupra sărbătorilor tradiționale de sărbători culte, muncitorești, progresiste, de tipul *Zilei femeii*, 8 Martie. Pentru moment ne mărginim la a remarca contextul eclectic de performare a calendarului contemporan de sărbători, în care se amestecă sărbătorile creștine (nu doar românești, ci și evreiești sau ale celorlaltor etnii), cu sărbători ale satului tradițional, acum reinventate sau recreate în context cultural (Dragobetele, Sânzienele) sau cu sărbători importate sub presiune occidentală (Valentine's Day, Halloween, Thanksgiving Day).

E-mail-ul, *e-căsătoria* și *e-sărbătoarea* noastră, a cetățenilor români europeni

Lărgirea cadrului de discuție ne trimite spre constatarea că sărbătoarea este cu totul altfel receptată de omul societății contemporane decât de țăranul român. Ritmurile vieții în satul tradițional erau dictate de un calendar popular în care zilele de muncă alternau cu zilele de sărbătoare, iar intervalele temporale faste cu cele nefaste, conjugând astfel cadrele magico-rituale ale lucrurilor care trebuiau rezolvate magic pentru că altfel se considera că nu se poate interveni

voit în destinul omului, cu cadrele spiritualității religioase, care instituia credința în Dumnezeu și cinstirea sfinților ca mod de a trăi cotidian.

Distanța de la sărbătoarea ca timp al împăcării cu sinele, cu comunitatea și cu divinitatea, moment de trăire spirituală maximă, cum o definea Vasile Băncilă[3] sau sărbătoarea ca superlativ al trăirii ori ca „practică a fericirii”[4] la sărbătoarea artificială contextualizată urban este încă o dovadă a glisărilor mentalitare provocate de trecerea (forțată și impusă dur, uneori) de la tradițional la modern. Menținerea tradițiilor și a spiritualității condensate marcau o normalitate a sărbătorii (sărbătoarea fiind un soi de barometru al vieții de obște), iar „trădarea” lor generează „declinul sărbătorii”, despre care Băncilă vorbea deja în 1936.

Diferența dintre abordările moderne și cele tradiționale ale sărbătorii pornesc de la valoarea atribuită acesteia: dacă pentru țăranul român sărbătoarea coincidea cu sentimentul comuniunii depline cu comunitatea şi cu cosmosul dar se fundamenta și pe sentimentul absolutei coincidențe a omului cu sine însuși, „fără contradicții şi artificialități, fără limite şi mizerii”[5], pentru omul societății moderne sărbătoarea a devenit doar un interval de trecere între două zile de muncă, o notare „cu roșu” în calendar sau un bun prilej pentru „chef” sau, mai nou, *party* într-un club.

Omul contemporan suferă de ceea ce Băncilă numea, printr-o genială sintagmă, „impotență festivă”[6], deoarece toți trei factorii – etnicul, familia și moravurile – pe care se fundamentează o corectă raportare a omului la sărbătoare în comunitatea tradițională românească, sunt acum într-o vizibilă disoluție.

Distanța de la asumarea hollistică a sărbătorii, la imposibilitatea individului modern de a valorifica și de a trăi plenar sărbătoarea este distanța dintre „rostul” omului, în viziunea țăranului, și „impotență festivă” a contemporanului; istoric vorbind, trebuie pornit de la cultivarea individualismului renascentist și începuturile științei moderne, dar și de la capitalism și impunerea programului de lucru zilnic pentru muncitori, când zilele de lucru au devenit prioritare pentru producție, iar sărbătoarea – aproape exclusiv un moment de repaos fizic. Mai mult, comunitatea actuală se dovedește a fi deficitară mai ales la nivel de comunicare: omul este tot mai izolat (în ciuda mediului virtual de comunicare directă, sau tocmai din cauza acestuia...) și nici introspecția nu mai funcționează prea bine; ori, sărbătoarea veritabilă presupune prin excelență tocmai comuniunea și comunicarea.

Vorbim tot mai mult despre artificial, forțat, inventat, exacerbat nu doar în cazul sărbătorilor populare, ci în general în contextul „patrimonializării”

[3] Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Editura Anastasia, București, 1996.
[4] Paul Drogeanu, *Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc*, Editura Eminescu, București, 1985.
[5] Vasile Băncilă, *op. cit.*, p. 56.
[6] Vasile Băncilă, *op. cit.*, p. 81.

excesive, aproape frenetice, a bagajului nostru cultural, doar pentru a ne alinia la acel principiu atât de mult vehiculat al UNESCO, cel de „salvgardare a patrimoniului", cu precădere a creațiilor imateriale. Atât la nivel de legislație, cât și la nivel de abordare teoretică, se vorbește tot mai mult, azi, despre categoria culturală a *patrimoniului imaterial (sau oral)*, despre care se crede că este principala marcă de identitate a unui popor, mereu indicat ca unul dintre puținele seme cu valoare de indice de identitate.

Dar exploatarea prea accelerată a manifestărilor de cultură imaterială, frenezia detectării lor și acolo unde ele nu există sau sunt demult apuse și mai ales abordarea acestora cu instrumentele culturii de masă a generat, nu o dată, exagerări, deraieri, aberații, demne de hărnicia activiștilor culturali de partid de altădată. Întreaga matrice de manifestări ale patrimoniului oral – de la performarea nunții la *life stories*, de la dansul călușului la mărțișor, de la Sânziene la Dragobete sau de la vrăjile de dragoste la povestea pâinii – a fost supusă masificării, fără a se ține seama de cadrele spațio-temporale necesare performării unor obiceiuri (sub sancțiunea, altădată, a inversării efectului invocării, a nenorocului sau a potrivniciei naturii), de caracterul ezoteric al unor texte magico-mistice, de cadrele de intimitate ale unor ritualuri, de reclamarea unui anume gen cultural, vârstă sau condiție de puritate pentru ceremonialuri etc., totul în dorința de a salvgarda, de a inventaria, de a arhiva sau de (...) a inventa.

Componenta dominantă a oricărei manifestări de cultură imaterială este acum spectacularul, impus deseori cu forța doar pentru a se obține un efect scenic exagerat care să poată fi apoi exploatat de industriile culturale (a se vedea bogăția de CD-uri cu muzică populară, de DVD-uri cu dansuri populare, de filme etnografice, de emisiuni televizate sau de rubrici de revistă). Efectul este deseori exact inversul celui dorit: în locul conservării unui obicei *in situ*, cu atragerea spectatorilor la sursă, adică în mijlocul satului, s-a obținut preferința de a urmări respectivele manifestări acasă, la televizor.

Nu o dată, firul logic sau instituit cutumiar al evenimentelor istorice sau al derulării tradiționale a unui obicei a fost denaturat doar de dragul revigorării sau prezervării unui anume element de tradiție sau sărbătoare populară. Practica evaluării unor proiecte culturale destinate salvgardării patrimoniului imaterial au demonstrat că, de dragul parcurgerii unor etape trecute în desfășurătorul unui proiect finanțat, au fost puși copiii să danseze sau să joace roluri specifice adulților, au fost înregistrate colinde în mijlocul verii sau au fost puși membrii unui ansamblu artistic să culeagă porumb în cele mai frumoase costume populare de sărbătoare. Astfel de manifestări nu doar că sunt în contradicție cu logica și legica populară, ieșind cu mult din cadrele mentalitare specifice comunității satului tradițional românesc, dar aduc chiar deservicii pentru că denaturează istoria și diluează mult acele mici dar remarcabile elemente de inovație, de noutate, de individualitate pe care fiecare variantă locală le aduce invariantei de bază.

Cum spuneam, Vasile Băncilă postulase declinul modern al sărbătorii încă din prima jumătate a secolului trecut. În contemporaneitate, radiografia unei sărbători importate arată cam așa: „Despărțiți în cuget, dar uniți (pentru o zi) în simțiri, bieții iubăreți au rezonat după priceperea lor cu întreaga Europă catolică. Sfântul Valentin a fost exportat democratic, devenind prilej de zbenguială, dezmăț și pierdere de timp pentru mulți dintre prietenii noștri naivi și eliberați de orice urmă de cultură etnologică românească”[7].

Ca orice ansamblu spiritual propriu culturii tradiționale românești, sărbătoarea reclamă o discuție conjugată, pe segmente constitutive ale referențialului: spațiu, timp, personaje, mesaj. În cartea cu același nume, Marc Augé vorbea despre *non lieux*-uri, despre non-spații[8], despre acel gen de spațiu impersonal care nu are în el nimic individualizant, ci totul este standardizat, anonim; sunt holurile aeroporturilor sau ale băncilor, stadioanele sau *mall*-urile occidentale. Departe de spațiile consacrate ale sărbătorii de altădată – biserica satului, *casa* sau *șura dansului*, casa împodobită de sărbătoare – sărbătoarea modernă se petrece în astfel de non-spații; o citățm pe Narcisa Știucă: „Dragobetele se sărbătorește la televizor, iar Sfântul Valentin la mall”[9]; într-adevăr, petrecerea sărbătorii la *shopping*, la mall, a devenit distracția preferată a multor orășeni, mai ales că mall-urile oferă nu doar participarea la evenimente create cu animatori specializați și cu reprezentații spectaculare, ci oferă chiar și meniuri tradiționale cu produse culinare „ca ale bunicii”, încercând o asociere între tradițional și modern (nu întotdeauna reușită...). La fel se petrec lucrurile și în cazul cluburilor: tinerii petrec în cluburi de noapte chiar și sărbătorile tradiționale religioase.

Mesajul sărbătorii este unul dintre cele mai denaturate față de cel al satului tradițional românesc: de la fericita și dorita mijlocire a contactului omului cu divinitatea prin intermediul „duhului sărbătorii”[10], sărbătoarea modernă a ajuns aproape exclusiv un timp al repaosului și al excesului alimentar. Sărbătoarea nu mai este un timp al sacrului, un timp al inefabilului, marcat de prezența tainică a divinității, ci mai degrabă un timp de relaxare, care se consumă sub semnul unor automatisme, formalisme și convenționalisme seci, pentru că omul societății moderne nu mai poate transfigura festiv și solemn un timp profan al unei zile oarecare în timpul sacru al unei sărbători.

Efectul acestui tip de abordare este plictisul și nepăsarea, chiar frica de sărbătoare: în zilele de sărbătoare oamenii merg la spa, citesc ziarele, merg în

[7] Nicu Gavriluță, *Imaginarul social al tranziției românești. Simboluri, fantasme, reprezentări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 44.

[8] Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Edition de Seuil, Paris, 2007.

[9] http://topub.unibuc.ro/%E2%80%9Edragobetele-se-sarbatoreste-la-televizor-iar-sf-valentin-la-mall-interviu-cu-narcisa-stiuca-etnolog/.

[10] pentru a ne raporta din nou la Vasile Băncilă.

cluburi, dorm sau chefuiesc; se exhibă un hedonism care nici măcar nu se mai ascunde sub aparența unei oarecare raportări la sacru, pentru că zilele obișnuite se contopesc cu zilele festive, doar că în cele din urmă nu se merge la serviciu.

Sărbătoarea contemporană a devenit mai degrabă o „poză", în care omul modern doar mimează trăirea, joacă teatru doar pentru *a fi trendy*, pentru a se alinia timpurilor; nici sărbătoarea religioasă nu are mai multe șanse de reușită: „În spațiul public românesc, agresivitatea mediatică în raport cu tematica religioasă a crescut constant în ultimii ani. (...) O formă subtilă de secularizare o găsim în programul marilor lanțuri de magazine. Concret, un retailer are filialele deschise pe 25 decembrie, pe 1 ianuarie, dar şi a doua zi de Paşti. Nu doar că, între timp, duminica a devenit zi de cumpărături în România majoritar creştină, dar nici măcar sărbătorile de referință nu mai sunt suficient de „sugestive" pentru a încetini frenezia comercială. Problema nu este de orar. Dacă ne gândim că oferta se orientează după cerere, faptul că magazinele deschid duminica şi de sărbători arată că există nu puțini care le calcă pragul. La urma urmelor, fiecare este liber să îşi urmeze propriul program. Problema este de ritm. După câteva decenii de open fără limite, devenim o societate lipsită de repere în spațiu şi timp, ieşită din ciclul sărbătorilor şi al momentelor de odihnă interioară, incapabilă să trăiască pauza ca parte esențială a acțiunii, afundându-se iremediabil într-un cotidian continuu şi indistinct punctat de declarațiile „live" ale politicienilor, de breaking-news-urile care țin loc de istorie. Fără să ne dăm seama, consumând, ne consumăm"[11].

Dincolo de cele spuse deja, un efect nedorit la capitolul de exagerări vizibile este cel de „muzeificare" sau „înghețare" a tradițiilor: vrând să valorifice şi „să se mândrească" excesiv cu specificul unei sărbători, localnicii o cataloghează, o clasează şi o împietresc, obținând efectul invers celui dorit, banalizând elementul inovator sau identitar.

Mai mult, ultimele decenii au demonstrat că românii sunt extrem de inventivi la apariția şi inventarea unor sărbători. Dacă reinventarea tradiției poate fi acceptată atunci când se înscrie în cadrele bunului simț şi al observațiilor pertinente, ar trebui mai atent analizate apariția sărbătorilor locale, sărbătorilor satului, comunei sau orașului, după caz. Sindromul *zilelor urbei* şi mania *festivalurilor locale* pare să fi cuprins întreaga țară, indiferent de anotimp sau localizare.

Credem că este vorba, în ultimă instanță, de legitimarea comunității prin sărbătoarea proprie: pe fondul unei mediatizări masive mai ales prin apelul la spațiul virtual şi la rețelele de socializare, primim invitații la *sărbătoarea castanilor* (Baia Mare), *sărbătoarea clătitelor* (Prejmer, Braşov), *sărbătoarea căpşunelor* (Halmeu, Satu Mare), *festivalul berzelor* (Andrid, Satu Mare), *sărbătoarea lubeniței* (Văleni, Olt), *festivalul păstrăvului* (Ciocănești, Suceava), *sărbătoarea cepei* (Pericei, Sălaj).

[11] http://adevarul.ro/cultura/spiritualitate/secularizarea-ala-roumaine-1_5164423800f5182b859eff77 / index.html, Radu Preda, *Secularizarea a la roumaine*, 9 aprilie 2013.

Roger Caillois amintea că sărbătoarea este „vremea bucuriei”[12], o „actualizare a timpului dintâi al universului”[13]; așadar, sărbătoarea ar trebui să înnoiască timpul degradat prin trecerea unui an întreg, dar acest lucru nu se mai întâmplă. Mai mult ca niciodată asistăm la desacralizarea timpului: nu mai există racordarea la sacru, ci sărbătoarea se ține atunci când există bani, sau, mai grav, în funcție de elemente conjuncturale: condițiile meteo, existența și distribuția fondurilor europene, venirea imigranților acasă, campania electorală.

Același Roger Caillois postula faptul că „sărbătoarea, reprezentând un astfel de paroxism al vieții şi contrastând atât de violent cu grijile mărunte ale existenței cotidiene, va apărea individului drept o altă lume, în care el se simte susținut şi transformat de forțe care-l depăşesc”[14], dar nimic din toate aceste cadre festive nu mai sunt detectabile în sărbătoarea contemporană. Ne gândim, mai degrabă, la Paul Drogeanu, care atrăgea atenția asupra faptului că „simpla împodobire a realului nu face ea singură o sărbătoare”[15].

Subiectul va fi interesant de urmărit și în perioada următoare pentru că sesizăm, mai ales în mediile electronice, un curent de rezistență împotriva acestei sărbători; nu ne referim doar la atitudinea Bisericii Ortodoxe cu care am început acest studiu, ci și la apariția unor însemne grafice de interzicere a Valentine’s Day sau de catalogare a acesteia drept *Stupid Cupid*. Altfel spus, apare *contra-sărbătoarea*, un soi de anti-Valentine’s Day; după o prealabilă etapă a *pseudo-sărbătorii*, apare acum *anti-sărbătoarea*; de exemplu, sociologii vorbesc deja că, judecând după rata mare de divorțuri din ultimii ani, este limpede că semnificația *Sărbătorii dragostei* a fost mult denaturată. La fel, apar tot felul de voci din societatea civilă care susțin că iubirea trebuie celebrată în fiecare zi, iar cadourile trebuie oferite cu ocazia oricărui eveniment fericit, nu doar de Dragobete, Sfântul Valentin, Mărțișor sau 8 Martie.

Toate considerentele de mai sus aduc în prim plan o atitudine ezitantă față de sărbători, dincolo de disoluția vizibilă a sărbătorii tradiționale; totul pare a fi doar un caz particular al unei relaționări timide și nehotărîte atât cu tradiția, cât și cu modernitate occidentală. Nu ne rămâne decât să citățm un editorial scris – coincidență sau nu – de Andrei Pleșu, tocmai în ajunul Dragobetelui 2014: „Nu suntem nici destul de estici, nici destul de vestici. Avortați într-un loc care seamănă mai mult a dizlocare, bîntuiți de ispite contradictorii, indecişi la răscruce de drumuri, suntem într-o permanentă căutare a sinelui nostru real, a căii optime pentru lămurirea şi exprimarea ființei noastre adevărate. Când avem de a face cu „excese”

[12] Roger Caillois, *Omul şi sacrul*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 2006, p. 108.
[13] Roger Caillois, *op. cit.*, p. 112.
[14] Roger Caillois, *Eseuri despre imaginație*, traducere de Viorel Grecu, Editura Univers, Bucureşti, 1975, p. 206.
[15] Paul Drogeanu, *op. cit.*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1985, p. 127.

răsăritene, ne simțim apuseni. Când ni se propun rigori apusene, ne luăm, fuduli, libertăți răsăritene. Trăim, aşadar, un permanent sindrom al neapartenenței. Suntem neaşezați. (...). Aplecați spre est, exaltăm „tradiția", strămoşescul, timpurile imemoriale, ortodoxia, dar, tentați de vest, căutăm şi idolatrizăm „noul", aspirăm la sincronism, acomodare, modernizare galopantă. Risc inevitabil: „formele fără fond", pripeala împrumuturilor, abuzul adaptativ. Asta pe de o parte. De partea cealaltă: încăpățînare conservatoare, imobilitate, opacitate. (...). Fie ne dăm „apuseni", stârnind revolta „fondului nostru nelatin" de care ne e niţeluş jenă, fie ne dăm pravoslavnici, stîrnim stupoarea vag nerăbdătoare a partenerilor noştri apuseni şi creăm oarecari probleme de „integrare" europeană. Când nostalgici, când ambițioşi, când pre-senili, când juvenili, adoptăm, țanțoşi, straiele „nemțeşti", dar contemplăm, sentimental, şalvarii"[16].

O ultimă observație, asupra căreia vom reveni, pentru că necesită abordări mai ample: era internetului, a comunicării on-line și a lumii virtuale create cibernetic înafara căreia nu prea mai avem șanse să supraviețuim, și-a lăsat amprenta nu doar asupra relațiilor interumane, care se desfășoară acum mai ales virtual, on-line, pe rețele de socializare, ci, așa cum era de așteptat, și asupra raportării la sacru; glisările mentalitare, dar și deprinderile cotidiene impuse de tehnologia mileniului trei au repercusiuni în social și cultural; vechea scrisoare sau felicitare (deseori standardizată) trimisă prin poștă cu ocazia sărbătorilor a fost înlocuită cu *e-mail*-ul, cu mesajul pe messenger, cu SMS-ul de pe telefonul mobil sau cu postarea pe facebook ori twitter; întâlnirile celor interesați de o relație amoroasă se desfășoară tot mai des prin intermediul site-urilor matrimoniale specializate, transformând căsătoriile tradiționale în căsătorii electronice, intermediate în mediul virtual al comunicării globale, un soi de *e-căsătorii*; ca o prelungire „firească" (?), sărbătoarea se performează în același mediu electronic: anunțurile despre sărbători se postează pe net, magazinele on-line oferă cadourile cele mai potrivite, urările pot fi transmise electronic iar impresiile – la fel, construindu-se astfel o *e-sărbătoare* la care pot adera mulțimi de prieteni, din toate colțurile lumii. Sărbătoarea contemporană mai are, așadar, multe de dezvăluit.

4.2. Sărbătoarea pascală: religie, etnologie și... *advertising*. De la mielul de Paști la iepurașul de ciocolată

Un studiu antropologic al sărbătorii pascale contemporane, pluridisciplinar și multifațetat, ar trebui să pornească de la studiile de antropologie religioasă ale lui Roger Caillois – „sărbătoarea, reprezentând un paroxism al vieții

[16] http://adevarul.ro/news/societate/amplasamentul-balcanic-1_54ea3e30448e03c0fde1bf36/index.html.

şi contrastând atât de violent cu grijile mărunte ale existenței cotidiene, va apărea individului drept o altă lume, în care el se simte susținut şi transformat de forțe care-l depăşesc"[17] și să „aducă la zi" subiectul, trecând, categoric, prin antropologia culturală a lui Vasile Băncilă și inspirata lui observație asupra omului modern care suferă de „impotență festivă"[18].

Mutațiile mentalitare generate de fenomenele socio-economice și culturale ale globalizării și informatizării / cibernetizării au condus la o raportare diferită a omului modern față de sărbătoare, comparativ cu societățile premoderne sau tradiționale; asumarea sărbătorii nu mai valorifică acum dimensiunea spirituală a acesteia – echilibrul tripartit al relației individului cu sinele, cu comunitatea și cu divinitatea –, ci dimensiunea materială: shopping-ul și cadourile, masa de sărbătoare și cheful, odihna sau, după caz, distracția în pseudo comuniuni de tipul mall-ului, clubului, spa-ului sau stațiunii turistice. Sărbătoarea contemporană nu mai înseamnă atât de mult primenire spirituală, cât o binevenită „întrerupere a serviciului" cu o mică vacanță.

Alături de Crăciun și Rusalii – și, mai nou, Sfântă Mărie și Sfântul Andrei – (sărbători însoțite de zile libere oficiale), Paștile configurează un ansamblu de trăiri ce au glisat mult de la sărbătoarea religioasă la cea urbană, devenind prilejul reiterării unor simboluri și acte cu valoare creștină sau populară, dar preluate în modernitate doar schematic, lipsite de conținut. Omului modern nu-i este străin mielul și cozonacul, ouăle vopsite sau slujba de Înviere de la miezul nopții, dar tot mai puțini sunt cei care știu să explice valoarea simbolică a acestora și tot mai mulți sunt cei care ajung să le cunoască datorită unui susținut și deseori agresiv proces de marketing sau inerției unui sistem de raportare la sacru și tradiție („pentru că așa se face, pentru că așa e obiceiul").

Propunem, așadar, o abordare „update" a sărbătorii pascale, pornind de la valorile și conținuturile religioase ale sărbătorii, dublate de cele ale tradiției populare, dar aducându-le în prezent prin raportarea la fenomenele vii, dinamice, materiale, ale „pieței", deci, ale societății globalizate. Metaforic, este vorba despre drumul cultural de la *mielul de Paști* la *iepurașul de ciocolată*.

Reminiscențe ale credinței; repere religioase ale Sfintelor Paști, „Paștele Domnului"

- Paștele este precedat de postul cel mai sever din tot calendarul bisericesc, Postul Mare; Biserica a gândit postul ca o dovadă a virtuții personale și ca un act de luptă împotriva patimilor și poftelor trupești, și, prin aceasta, de relaționare cu Dumnezeu, și a instituit o serie de posturi, de fapt grade diferite ale asprimii

[17] Roger Caillois, *Eseuri despre imaginație*, traducere de Viorel Grecu, Editura Univers, București, 1975, p. 206.
[18] Vasile Băncilă, *Duhul sărbătorii*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 81.

postului: postul total au ajunarea, postul aspru (doar pâine și apă), postul comun (cu interdicția oricărui aliment de origine animală) și postul ușor sau dezlegarea (permisiunea consumului de pește). În satul tradițional, ținerea postului era o interfață a raportării omului la divinitate și dovedea o atitudine pietală colectivă și individuală ce ținea de sinceritate, smerenie și bună rânduială: *Să ținea postu, tare să ținea, vai, nime nu mânca în casă de dulce. Mai ales postu Paștilui. Și copiii, și bătrânii. Dân prima duminică când să intra în post și până la Paști nu să mai mânca carne deloc*[19]; *Dă când să băga în post, nu să mânca nimic de dulce, numa pește, că era dezlegare dă Florii, da în rest, post și ajun și mărs la beserică*[20]. Așadar, în comunitatea tradițională, postul nu avea nimic în comun cu accepțiunea pe care multă lume i-o dă astăzi, cea de detoxifiere sau pur și simplu de cură de slăbire;

- post *versus* dietă. În satul tradițional, postul era un semn de echilibru nu doar trupesc (se intuia că grăsimile și carnea în exces nu sunt sănătoase pentru organism, dar țăranul român, de cele mai multe ori sărac, nici nu avea mari posibilități sau ocazii de a face excese alimentare), ci și spiritual (ținea de un exercițiu de impunere a voinței personale asupra unor pofte trupești); în modernitate, postul a devenit, sub imperiul sfaturilor numeroșilor nutriționiști prezenți masiv în mass-media, dietă, care se finalizează, deseori, prin lipsa echilibrului; anularea acestui echilibru se vede cel mai bine imediat după slujba de Înviere, când ieșirea din post este de cele mai multe ori urmată de, parcă, nevoia de a recupera toată abstinența alimentară din timpul postului, prin consumul excesiv de miel, sarmale și ouă fierte; consecințele sunt două: fie un număr-record de telefoane la 112 pentru serviciul de Ambulanță, fie o creștere semnificativă a consumului de medicamente cu efect digestiv, coleretic sau laxativ;
- post *versus* regim alimentar bio. În comunitatea tradițională, postul alimentar însemna o restricționare categorică a numărului de produse alimentare permise, în ideea de marcare a abstinenței alimentare și trupești. În comunitatea modernă, au fost create substitute pentru aproape orice produs altădată interzis în post, pentru că era de dulce, și s-a ajuns ca, practic, orice produs de dulce să fie înlocuit cu perechea de post: salam din carne – salam cu soia; cașcaval din lapte – cașcaval vegetal; pate din ficat – pate vegetal; prăjituri cu unt – prăjituri cu margarină, chiftele și șnițele din carne – produse din soia etc.; mai mult, produsele pascale moderne, oarecum ca reflex al bunăstării cetățeanului și afacerilor sale, înglobează ingrediente care altădată fie erau relativ rare pentru că erau scumpe, fie nici nu existau, dar care, spun specialiștii în metabolism, sunt defavorabile sănătății organismului uman; astfel, cele mai toxice alimente sau ingrediente alimentare se regăsesc cu prisosință în produsele pascale: sărurile

[19] Maria Rablău, Surduc-Sălaj.
[20] Gavirilă Gui, Valcău de Jos-Sălaj.

nitrice din mezeluri, zahărul alb rafinat, făina albă, sarea iodată, aditivii alimentari (coloranții sintetici, celebrele E-uri).

- dezlegarea la pește era, în satul tradițional, o binevenită întrerupere a rigorii postului, mult așteptată de credincioși, mai ales că odată cu peștele, dezlegarea se dădea și pentru vin; acum, peștele se consumă mai ales pentru că nutriționiștii ne-au învățat importanța acizilor grași „omega 3" din untura de pește;
- participarea la rânduielile bisericești premergătoare sărbătorii (din timpul postului) și la slujbele pascale a înlocuit, de cele mai multe ori, smerenia din satul tradițional cu o excesivă dimensiune de socializare (a merge la biserică a devenit ceva ce ține de monden, de trend, de etalare a mașinii și a hainelor elegante).

Reminiscențe ale tradiției; repere etnologice pentru Paștile tradițional

- mielul pascal și sacrificul său simbolic erau axa ce unea religia și credința cu tradiția și sărbătorescul: „Identificat simbolic cu Isus Hristos în Noul Testament, mielul *tăiat* la sărbătoarea Paștelui reactualizează anual în mod simbolic moartea lui Isus"[21]. De aceea, mielul, imaginea lui Hristos, se ducea, în satul vechi, la biserică, pentru a fi sfințit de preot; conotațiile pietale sunt dublate de valențe magico-rituale: se spune că cine nu mănâncă miel la Paşti, nu va avea noroc în acel an. Dar, în ultimii ani, laptele de capră a fost intens promovat, luându-se mult în discuție proprietățile sale curative, terapeutice, nutritive și ecologice; ca urmare, efectivul de capre a crescut mult în satele sălăjene și, în unele locuri, mielul de Paști a fost înlocuit cu... iedul de Paști; sacrificiul ritual al mielului pascal a fost negat, așadar, în favoarea unui sacrificiu fără nimic ritual, doar pe considerente nutriționiste (are colesterol mai puțin etc.);
- pasca (colacul de Paşti), la fel ca și prescura (făcută înaintea sărbătorii și după, în Duminica Tomii), respectau un cod al purității prin care cei care o consumau erau consacrați religios; pasca se frământă şi se coace de femei ce performează anterior scenarii de curățenie rituală, atât fizică (spălat, pieptănat, îmbrăcat), cât şi spirituală (semnul crucii este replicat succesiv, peste făină, aluat, masă, cuptor), iar pasca se face numai din făină albă, cernută prin sită curată şi deasă; astăzi, pasca și prescura au devenit produse de patiserie și se fac în brutăriile care s-au deschis în mediul rural urbanizat; mărturiile femeilor cu care am stat de vorbă, dublate de un dat din umeri dubitativ, spun că, în unele locuri, se folosește, totuși, la brutărie, un *prescurnicer* sfințit cu care se ștampilează ritual prescura și parastasul, iar în alte locuri, că patroana brutăriei le spune femeilor care frământă aluatul ritual să nu aibă relații cu bărbații lor în noaptea dinaintea intrării în tură la brutărie;
- pasca (colacul de Paşti), la fel ca și prescura (făcută înaintea sărbătorii și după, în Duminica Tomii), respectau un cod al purității prin care cei care o consumau erau consacrați religios; pasca se frământă şi se coace de femei ce performează anterior scenarii de curățenie rituală, atât fizică (spălat, pieptănat, îmbrăcat), cât şi spirituală (semnul crucii este replicat succesiv, peste făină, aluat, masă, cuptor), iar pasca se face numai din făină albă, cernută prin sită curată şi deasă; astăzi, pasca și prescura au devenit produse de patiserie și se fac în brutăriile care s-au deschis în mediul rural urbanizat; mărturiile femeilor cu care am stat de vorbă, dublate de un dat din umeri dubitativ, spun că, în unele locuri, se folosește, totuși, la brutărie, un *prescurnicer* sfințit cu care se ștampilează ritual prescura și parastasul, iar în alte locuri, că patroana brutăriei le spune femeilor care frământă aluatul ritual să nu aibă relații cu bărbații lor în noaptea dinaintea intrării în tură la brutărie;

[21] Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, Editura Enciclopedică, București, 1996, p. 166.

- ouăle vopsite nu mai conservă nimic nici din simbolistica arhetipală a oului (oul fiind un element cu valoare de arhetip în contextul mentalitar al regenerării și fecundității), nici din cadrul ritual al vopsirii lor (în Vinerea Mare), nici din coloranții naturali folosiți odinioară (*Fierbeam ouăle cu coji de ceapă, cu cojile alea de ceapă roșie. Erau tare frumoase așe, roșii cătă galbăn. Când erau gata, le unjeam cu clisă, să fie lucioase și le puneam într-on vas și puneam pospan verde su ele*[22]). Altădată, cojile ouălor roşii se puneau în apa cu care se spălau fetele pe față, să fie frumoase şi roşii în obraji, se aruncau în curte şi grădină, pentru belşug şi rod, se foloseau în scenariile de magie erotică, pentru legarea sau dezlegarea cuplurilor sau în cele de magie premaritală, pentru aflarea alesului şi grăbirea căsătoriei; acum, ni se relatează în media, anual, rapoartele instituțiilor care au în grijă sănătatea cetățeanului referitoare la substanțele chimice din coloranții care riscă să contamineze albușul ouălor vopsite din supermarket;
- ciocnitul ouălor de Paști valorifica, în satul tradițional, simbolul regenerator al oului, marcat de data aceasta și religios, prin vopsirea cu culoarea roșie similară sângelui cristic, și, pe de altă parte, aducea în prim plan acțiunea magico-rituală a ciocnitului: *Prima dată ciocneau ouăle atunci când veneau de la beserică, de la Înviere. Atunci tătă lumea ciocnea ouă din alea sfințite. Da fierbeam multe ouă, că deja înainte de Paști era primăvara și începeau a să oua galițele și aveam, mulțămăsc lui Dumnezău. Vopseam multe ouă că așe era rându că dădeai ou la tăți care îți intrau în casă la Paști și zâceau: – Cristos a înviat!. Tu zâceai – Adevărat a înviat! și le dădeai on uou. No, după aceie, să dădeau pă cioacă pruncii, ciocăneau ouăle între ei, tare bine să distrau*[23].

Amintim, pentru performarea locală a sărbătorii pascale, care s-a transformat într-un anual subiect de presă, amplificarea obiceiului de ciocnire rituală a ouălor, dar care, acum, și-a pierdut total dimensiunea rituală și a augumentat-o masiv pe cea spectaculară: ne referim la obiceiul așa-zis tradițional, din satul Rus, mult mediatizat în ultimii ani. „Ciocota" de aici i-a făcut pe „ciocotarii" din sat celebri, dar apartenența obiceiului, în formula sa actuală, la tradițiile populare sălăjene este discutabilă; în lipsa unor studii în zonă, ne raportăm la mărturiile localnicilor, oferite ziariștilor, potrivit cărora obiceiul este vechi de 150 de ani și constă într-un concurs amplu de ciocnit ouă în prima zi de Paști, fiecare participant – și ni se spune că participă tot satul – ducând cu sine până la 50 de ouă vopsite, pregătite pentru ciocnit, ajungându-se astfel, potrivit surselor mediatice, până la spargerea a 2000 de ouă...; concursul este dotat cu premii și s-a constituit, în ultimii ani, ca o „tradiție locală, unică în țară", ce activează componenta de agro-turism local. Ciocota din 2014 va rămâne, probabil, un reper în istoria locală a satului Rus, nu doar pentru cele 2000 de ouă sparte într-o jumătate de oră, în

[22] Ludovica Gui, Valcău de Jos-Sălaj.
[23] Ludovica Gui, Valcău de Jos-Sălaj.

fața bisericii, ci și pentru descoperirea unui ou cu chipul Mântuitorului pe coajă; în fapt, ni se spune, prima dată oamenii au crezut că este chipul Maicii Domnului, dar, ulterior, preotul i-a lămurit că este chipul lui Isus Cristos... Oul, alături de o cruce apărută la fel de misterios, cu un an înainte, în lemnul crăpat de un sătean, este expus în biserica din sat[24].

Credem că obiceiul ciocnitului ouălor de la Rus trebuie citit într-o grilă mai largă, a mentalității specifice comunității tradiționale românești. Așa cum aminteam, simbolul oului este unul arhetipal, preluat din culturile precreștine și trimite către fecunditate și fertilitate. Oul este începutul tuturor lucrurilor și al regenerării vieții, iar ciocnitul ouălor simbolizează ieșirea în lume, după modelul ieșirii puilor de pasăre din ouă, primăvara. Pe acest model arhetipal a fost grefat simbolul creștin al ouălor roșii, vopsite cu sângele lui Iisus răstignit pe cruce. Mai mult, în tradiția populară, în ordine magico-ritualică, ciocnitul lucrurilor degajă o energie și un zgomot care pot speria și îndepărta duhurile rele. Ouăle se ciocnesc de Paști pentru a alunga duhurile rele, cu trimitere la fecunditate și fertilitate și, desigur, pentru a oferi prilejul salutului religios creștin: - *Hristos a înviat! - Adevărat a înviat!*. Se ştie că ouăle ciocnite aduc noroc, iar cel care sparge cele mai multe ouă are noroc tot anul. Substratul ritual atestă faptul că atunci când ciocneşti ceva, faci gălăgie şi alungi, astfel, relele. Este un element preluat de tradiția populară din ritualurile precreştine: îl regăsim în ciocnitul ouălor, ori în strigăturile și zgomotele *țuraleisei* sau, mai recent, în pocnitorile din noaptea de revelion sau în spargerea paharului de șampanie la nuntă, așa cum, la greci, apare în spartul farfuriilor, de exemplu. Dar formulele de exacerbare și de transformare a ritualului simplu, dar încărcat simbolistic din satul tradițional în spectacolul de astăzi trebuie evaluate cu grijă de etnologi, fie și numai din prisma faptului că acum un secol sau chiar un secol și jumătate, cum susțin localnicii, este greu de crezut că oamenii își puteau permite să spargă atât de multe ouă doar de dragul spectacolului, în condițiile în care se știe că sărăcia țăranului român îl împingea, de cele mai multe ori, să vândă cele câteva ouă din gospodărie, la târg; în plus, se ştie că se opunea risipei, așa încât, în viitor, va trebui făcut un studiu în zonă care să releve ce anume din obiceiul *ciocotei* de la Rus este tradițional și ce este adaos al modernului, sub presiunea goanei după senzațional, atât de bine exploatate mediatic;

- stropitul fetelor de Paști trebuie relaționat cu credința arhaică în puterea regeneratoare a apei, mai ales a apei curate (de izvor sau din fântână sau dintr-o apă curgătoare); udatul fetelor de Sângiorz era un obicei cunoscut și des apelat în satele sălăjene, la fel ca folosirea măștilor vegetale de către bărbați (în satele sălăjene feciorii își confecționează măști fitomorfe din crengi și ramuri

[24] http://salaj.transilvania-tv.ro/minune-de-paste-la-biserica-din-rus-chipul-mantuitorului-s-aratat-pe-coaja-unui-ou-rosu/.

tinere, înverzite, iar apoi se lăsau udați pentru sporirea fecundității și regenerarea naturii); totul era relaționat cu venirea primăverii, când natura se regenera total și, după modelul ei, omul încerca o regenerare simbolică, prin udarea cu apă curată. Se credea că fetele udate se vor mărita în curând: *La Sângiorz meream dupămiaza la danț şi după danț aşe ne udau cu apă... Îmi aduc aminte că făceam dantu la şcoală, când să făcea şcoala şi podu la şcoală încă nu era făcut.. Şi o mărs feciorii acolo sus, şi o aruncat apă păstă noi acolo, la danț, dă sus... doamne, ce o fost atuncea... o zâs: - Sângiorzu, Sângiorzu! Amu nu mai face nimeni. Da, şi altădată, te duceai undeva la Sângiorz şi când ieşeai afară aiştea tineri, că bătrânii nu mai făceau aşe, odată arunca o găleată de apă păstă tine şi aşe zâcea: - Sângiorzu, Sângiorzu! Obiceiu aiesta o fost la noi. Numa feciorii stropeau, feciorii stropeau fetele*[25].

Cum Paștile sunt o sărbătoare de primăvară, putem alătura udatul de Sângiorz, împreună cu alte obiceiuri agrare sau erotice pentru încurajarea fertilității și fecundității, stropitului fetelor de Paști. Inițial, acest obicei a fost specific comunităților catolice de maghiari și germani, dar a fost împrumutat, parțial, în timp, și de românii din comunitățile multietnice. Centrele de iradiere au fost, până la sfârșitul secolului al XIX-lea, familiile nobiliare din Transilvania, după care obiceiul a fost în parte răspândit în comunitățile rurale și urbane din Ardeal. Fetele erau stropite sau udate, inițial, cu apă curată, ca să fie frumoase, să aibă copii sănătoși și să miroasă ca florile de primăvară tot anul; ulterior, feciorii au înlocuit apa cu parfumul și au creat texte de poezie speciale pentru această ocazie, performând un obicei parțial copiat după cel al colindatului: feciorii se strângeau într-un soi de ceată și mergeau la toate fetele tinere din comunitate, în a doua zi de Paști, și le stropeau, primind în schimb ouă roșii, prăjituri, vin și pălincă. După urarea de „Hristos a înviat", feciorul începea: „Eu sunt micul grădinar / Cu sticluța-n buzunar /Și-am venit la dumneavoastră / Să ud floarea din fereastră".

Udatul cu apă, fenomen des întâlnit în cultura tradițională, a fost înlocuit în prezent cu stropitul cu parfum sau chiar cu deodorant (spray) și reprezintă resemantizarea contemporană a unui act de purificare şi fertilitate (stropitul simbolizează dorința de bunăstare, fertilitate şi viață);

- intrarea graduală în post a fost anulată, deși țăranul român a dat dovadă de o inteligență deosebită și de o intuiție demnă de specialiștii nutriționiști moderni atunci când a instituit cutumiar o săptămână care să preceadă Postul Mare, cel mai sever post de peste an: *săptămâna albă*, când carnea era scoasă, progresiv, din alimentație, și oamenii mâncau doar lactate, „făcând astfel pregătirea credincioșilor pentru postul aspru ce va urma"[26]. *(Nu să mânca laptele numa în*

[25] Maria Mureșan, Chilioara-Sălaj.
[26] Ioan Toșa, Simona Munteanu, *Calendarul țăranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Editura Mediamira, Cluj-Napoca, 2003, p. 134.

săptămâna albă, așe s-o ținut aicea, săptămâna albă. S-o putut mânca lapte înaintea postului cu o săptămână înainte de post, când să mânâncă lapte, ouă și brânză, ca să nu fie ruptura așe de mare, da carne nu să mai mănâncă până la Paști. Și amu încă să mai ține pă la noi săptămâna albă[27]); acum, această etapă intermediară nu-și mai are rostul, deoarece toate produsele de dulce au corespondente de post;

- igienizarea periodică a vaselor, cu efect simbolic, spălarea lor cu *leșie: Lunea să leșiau* vasele: *când să băga în post, să făcea leșie din cenușe și să spălau tăte vasele, lingurile, furcuțele, blidele*[28]; acum, vasele se spală cu detergent, în unitățile de alimentație publică vesela se spală și se dezinfectează la temperaturi ridicate, iar în consumul privat se folosesc deseori farfurii de plastic de unică folosință;
- peste tot în satele ardelene persista obiceiul ca fiecare om să aibă măcar o cămașă nouă de Paști, pentru a se accentua primenirea sufletească și trupească a omului care îl primește în suflet pe Dumnezeul cel nou, înviat în noaptea de Paști; acum, hainele noi sunt ceva comun, efect al shopping-ului cotidian la mall, iar renunțarea la hainele (încă) noi este la fel de simplă, ca efect al societății de consum în care bunurile trebuie să fie rapid consumate pentru a deschide calea fabricării altora (atitudinea consumeristă);
- altădată, trasul clopotelor de Paști era un moment mult așteptat, pentru că oferea tuturor categoriilor de credincioși ocazia de a fi mai aproape de cer: *În prima zi de Paști rămânea biserica deschisă și atunci putea traje clopotele oricine. Tătă lumea putea traje clopotele, și fetele, oricine*[29]*;* acum, un motoraș electric acționează pârghia clopotelor, motoraș care poate fi pornit prin simpla apăsare a unui buton și nimeni nu mai ține în mod special să urce în podul bisericii;
- alte exemple generate sau accentuate de cultura urbană pot fi: supradimensionarea componentei *uspățului* tradițional, azi devenit *chef* cu mâncare și băutură multă, chiar cu lăutari; suprapunerea perioadei pascale peste perioada concediului sau a zilelor libere și reducerea sărbătorii doar la odihnă și relaxare (eventual cu programe de loisir care nu mai au nimic în comun cu cadrele rituale ale momentului); importarea de obiceiuri străine culturii noastre tradiționale – de tipul cadourilor aduse de „iepurașul de Paști", cu supranormarea cumpărăturilor de la supermarket sau a cadourilor de profil, rod al unui performant și agresiv marketing comercial; obiceiul de a ascunde ouăle roșii prin grădini sau curți, pentru a fi găsite de copii (care vor fi, apoi, răsplătiți cu ouă sau cadouri).

[27] Maria Rablău, Surduc-Sălaj.
[28] Grațiana Pop, Ciumărna-Sălaj.
[29] Maria Rablău, Surduc-Sălaj.

Brand și imagine, marketing și *advertising* pascal

Fără a consulta în mod special statistici, se poate spune din observațiile directe că, alături de Crăciun și Valentine-s Day, sărbătoarea pascală este, cu siguranță, una dintre cele mai marketizate sărbători; astfel:

- magazinele cu profil alimentar și mai ales *retailerii* semnificativi inițiază o campanie agresivă de publicitate, cu trimitere la produsele alimentare cele mai uzitate în acestă perioadă, în mod tradițional: se face reclamă la carnea de miel și la ouăle vopsite sau nevopsite, în ambalaje mai mici sau mai mari; există promoții la făina de cea mai bună calitate, pentru cozonacii tradiționali de Paști; firmele de panificație își promovează produsele prospete, toate fiind declarate cu această ocazie „de Paști"; (și) acum are loc clasica promoție „de sărbători" la sucuri de toate felurile; amintim aici un raport al agenției de monitorizare *MEDIATRUST* din anul 2015, care arată că *retailerii* au făcut cele mai mari investiții în reclamele dedicate perioadei Paștelui: astfel, în intervalul de două săptămâni înaintea sărbătorii, Metro conduce detașat clasamentul, cu 1.381 de reclame difuzate, urmat de Carrefour - cu 889, Lidl - cu 755 și Selgros - cu 565 de materiale publicitare (cercetarea a luat în calcul rezultatele monitorizării a peste 141.007 de reclame difuzate în intervalul de timp 1-10 aprilie 2015, la 20 de posturi de televiziune, 12 posturi de radio şi 200 de publicații centrale; doar 1% dintre acestea au apărut în presa scrisă; analiza conține reclamele al căror mesaj se referă la simbolurile și obiceiurile sărbătorii de Paști: masa de Paști, iepurașul, ouă roșii sau ouă de ciocolată[30]);
- crește semnificativ consumul de ciocolată: Paștele impulsionează mult vânzările de ciocolată sub toate formele de prezentare ale acesteia, de la iepurașii de ciocolată de diferite mărimi și ouăle de ciocolată ambalate strălucitor până la cutiile de ciocolată cu mesaje de dragoste; e greu de spus dacă se apelează la o nevoie umană sau la o plăcere, la o necesitate sau la un lux, dar e sigur că foarte mult contează toate detaliile marketing-ului la raft (aspectul produsului, aranjamentul raftului, locul raftului în magazin, eventualul animator / animatoare etc.; totuși, statisticile arată că nivelul consumului de ciocolată a stagnat în ultimii ani datorită temerilor în creștere legate de efectele nocive ale zahărului asupra sănătății;
- se înmulțesc reclamele la băuturi, dat fiind faptul că se știe că la masa de sărbătoare se servesc și multe băuturi alcoolice;
- predomină reclamele cu iepurași, mai ales cu iepurași albi: iepurașul de ciocolată, de pluș sau iepurașul viu a devenit un simbol cu valoare universală pentru sărbătoarea pascală, rivalizând cu moș Crăciun, așa cum oul de ciocolată pare

[30] http://www.paginademedia.ro/2015/04/metro-carrefour-si-lidl-sunt-brandurile-care-au-investit-cel-mai-mult-in-reclamele-de-paste.

a fi echivalentul bradului de iarnă; iepurașul este un simbol ne-creștin, probabil pre-creștin, în sensul că în țările anglosaxone era asociat cu fertilitatea și fecunditatea (inițial agrară, apoi transpusă și asupra femeii) și cu divinitățile de primăvară care promovau semele fertilității, iar ulterior, prin intermediul culturii germane care l-a cultivat în mod special, s-a răspândit în tot spațiul occidental; iepurașul aduce ouă vopsite în toate culorile, dar care nu au mai păstrat în modernitate nici ipostazele de procreere ale oului (receptat în cultura tradițională românească în calitatea lui de inițiator al regenerării și procreerii[31]) și nici ouăle vopsite în roșu, cu sângele Mântuitorului (cu picăturile de sânge care s-ar fi scurs din rănile acestuia la răstignirea pe cruce), așa cum era fixat în conștiința colectivă a credincioșilor;

- reclama … vie de Paști face parte din strategiile cele mai uzitate de marketing: este vorba despre așa-numiții iepurași de marketing, prin care vânzătorii se transformă / se costumează în iepurași care nu vând marfa, așa ca de obicei, ci fac cadouri clienților, pe care, astfel, îi câștigă și îi fidelizează; reamintim că, statistic, este dovedit că în preajma sărbătorilor vânzările la *retaileri* cresc cu până la 30% față de săptămânile anterioare;
- „vânătoarea de ouă" este un soi de divertisment pentru copii și știut fiind faptul că reclamele cu copii au un mare impact la public, au apărut multe variațiuni pe această temă, vizibile într-o gamă largă de afișe publicitare;
- ca în ajunul oricărei sărbători, se fac cadouri de orice fel, astfel încât sărbătoarea de Paști a devenit o invitație la shopping; prin reclamele potrivite (fie cele directe, fie indirecte, prin intermediul unor felicitări – vehicule pentru o publicitate mascată), firmele găsesc oportunitatea să pătrundă în viața (și casa) consumatorului și să îl facă să cumpere mai mult; practic, shopping-ul e singura acțiune la care ne îndeamnă reclamele de sărbători, pentru că un timp petrecut acasă, în familie, presupune cadouri, mâncare și băutură, iar acest context poate fi o bună ocazie pentru firme să își crească vânzările; în fapt, se valorifică la maximum ideea că Sfintele sărbători ale Paștelui au fost întotdeauna un prilej de împăcare, armonie, iubire și timp petrecut în familie; reclamele de acest tip abundă și sunt din ce în ce mai rafinate;
- reclamele turistice de Paști sunt foarte incisive: practic, toate agențiile de turism încearcă să valorifice vacanța de Paști cu oferte atractive în țară și în străinătate; acum este momentul achiziționării celor mai avantajoase *vouchere* de călătorie;
- reclamele la produsele farmaceutice cu efect digestiv se întețesc în această perioadă: este vorba mai ales de enzimele pancreatice sau substanțele cu efect

[31] Ivan Evseev, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999, pp. 342-343.

coleretic sau substitutele sărurilor biliare, cu care consumatorii sunt asigurați că se pot înfrupta liniștiți din masa de Paști;

- se face multă reclamă la tragerea specială „Loto de Paști": de exemplu, în anul 2015 s-a organizat chiar o extragere dublă, cu șanse duble de câștig pentru norocoși;
- există comunități catolice de pe lângă Școli Catolice care organizează profesionist petrecerea sărbătorilor pascale, cu distracție garantată pentru toată familia, ca un soi de workshop interactiv;
- au fost remarcate și reclame total nepotrivite și neconforme cu semnificația religioasă creștină a Paștelui: este cazul reclamei la LunchBox, în Seattle (SUA), unde pe afiș apare Iisus care ține un burger în mână și spune că atunci când se va întoarce, tot ce va dori va fi un burger de la restaurantul respectiv: „Cumpără un *burger* al zeilor și primește unul gratis. Doar de Paști", mai scrie pe afiș; mai mult, Iisus din imagine ține un joint în mână, pentru că în anul 2014 Paștile a picat în aceeași zi cu ziua în care se celebrează fumatul de marijuana;
- multe reclame au împrumutat, ca fundal, vechile felicitări cu ocazia sărbătorilor pascale;
- o reclamă mascată, de plan secund, se realizează de firme prin felicitările trimise clienților fideli, sub forme variate: fie sub forma unor SMS-uri pe telefonul mobil, prin care firma îi reamintește clientului că e aproape de el și îi urează ceva frumos (fără a fi o tehnică agresivă de publicitate, rezultatele pot fi dintre cele mai bune, pentru că un SMS-ul prietenos de Paști poate spori încrederea clientului în brand și-l poate impulsiona la o viitoare cumpărare) fie sub forma unor felicitări electronice, uzitate mai ales în cazul comerțului on-line, care, pe o imagine caldă și prietenoasă suprapun un design plăcut, elegant, tipic sărbătorii respective, logo-ul firmei, o urare pietenească și sensibilă care de obicei începe cu *Firma noastră vă urează...,* link-ul către site-ul principal al firmei și, uneori, chiar și câteva categorii de produse care ar putea fi utile pentru acea sărbătoare;
- o reclama directă (direct marketing), dar amplasată în spatele uneia indirecte se poate realiza prin trimiterea unei felicitări clasice de Paști, în varianta ei printată, pe poșta tradițională, pentru că în plicul felicitării firma poate adăuga cataloage și oferte; este o mișcare strategică și un tip de promovare eficient care poate ținti nu doar clienții fideli, ci și o masă mult mai mare de clienți, cu care firma încearcă, astfel, să se „împrietenească";
- o reclamă țintită la produsele cele mai des folosite la masa de Paști sau la cele mai căutate cadouri, detectabilă sub formula des uzitată de „promoție irezistibilă", demarată atât de retaileri, dar și de micii producători de posibile cadouri personalizate; toate aceste promoții conțin, de obicei, afișată vizibil, cifra reducerii: reduceri până la 40% la îmbrăcăminte și încălțăminte, reduceri de

35% la electrocasnice, *vouchere* cu diverse cadouri pentru cumpărături în valoare de 100 lei, premii oferite la fiecare oră cumpărătorilor din magazin etc.;

- cu ocazia Paștelui, multe companii practică schimbarea temporară de logo, potrivit tematicii şi semnificației sărbătorii, făcând astfel, indirect, o promovare a brandului şi atrâgând atenția clienților asupra produselor proprii; probabil cel mai cunoscut astfel de proces este cel practicat de ani buni de cel mai cunoscut motor de căutare din mediul electronic, Google;
- instituțiile publice găsesc că este potrivit să își facă publicitate / reclamă, prin șefii lor: aflăm că primăriile, prefecturile, direcțiile de specialitate, instituțiile deconcentrate ale guvernului, ministerele, guvernul, președenția etc. urează tuturor *Sărbători fericite de Paști* și își arată disponibilitatea pentru dialogul cu cetățenii;
- cluburile și barurile practică un alt fel de reclamă: organizează petreceri tematice de Paști pentru tinerii mai nonconformiști și decorează localul cu iepurași și ouă vopsite; animatoarele se deghizează de obicei în iepurași, exploatând de cele mai multe ori și simbolul iepurașului *playboy*, cu această ocazie; astfel de petreceri, ale căror afișe sunt amplasate în locuri des vizitate, pot crește semnificativ încasările unui club în preajma Paștelui.

Și totuși, statisticile sunt optimiste: 95% din români vopsesc ouă și 56% mănâncă miel de Paști.

Sondajele institutelor de sociologie și sondare a opiniei publice din ultimii ani arată că în ciuda dinamicii socio-culturale europene marcată de laicizare, românii nu s-au îndepărtat de credință și de Dumnezeu: cred în Dumnezeu, merg la biserică, respectă tradițiile de Paști și fac un efort financiar semnificativ în contextul acestei sărbători, într-o proporție apreciabilă.

Astfel, un sondaj al Institutului Român pentru Evaluare și Strategie – IRES realizat înaintea sărbătorii pascale din 2015, referitor la comportamentul românilor de Paști, demonstra că 9 români din 10 se autoapreciază ca fiind religioși, iar trei sferturi dintre participanții la studiu declară că obișnuiesc să meargă la biserică.

De asemenea, trei sferturi dintre participanții la cercetare susțin că vor merge la slujba de Înviere, iar peste jumătate spun că tradițiile de sărbători sunt foarte importante pentru ei.

Proporția românilor care vor face cadouri de Paşti celor dragi este într-o continuă creştere în ultimii ani: 55% dintre respondenți spun că în acest an vor cumpăra cadouri pentru cei dragi.

În privința preparatelor tradiționale de Paşti, peste jumătate dintre persoanele chestionate au declarat că vor prepara anul acesta pască, iar 40% vor consuma miel de Paşti. În privința băuturilor, vinul de casă rămâne preferatul românilor care petrec acasă sărbătorile de Paşti – aproape 50%. Peste 95% dintre cei chestionați au spus că vor vopsi ouă în acest an. Cei mai mulți, aproape două

treimi, preferă vopseaua din comerț, 15% metodele tradiționale, iar 18% combină cele două metode. Culorile preferate pentru ouăle de Paşti sunt roşu – 97% dintre cei care fac ouă vopsite –, galben – 36%, verde şi albastru – câte 30%. Mai mult de jumătate dintre participanții la studiu vor vopsi în acest an între 10 şi 30 de ouă, iar peste 40% vopsesc mai mult de 30 de ouă.

Prăjiturile făcute în casă rămân preferate: 66% dintre cei chestionați spun că vor face în propria gospodărie prăjiturile pentru Paşti, iar 15% declară că le vor cumpăra.

Două treimi dintre cei chestionați susțin că țin postul Paștilor: 1 din 10 repondenți reușesc să țină post întreaga perioadă, 43% spun că postesc doar câteva zile (miercuri și/sau vineri), iar 12% postesc în Vinerea Mare. O treime dintre cei chestionați nu obișnuiesc să postească.

Un sfert dintre români obișnuiesc să își ia concediu de Paști (26%); 82% spun că vor sta acasă de Paști, iar 4% spun că vor pleca într-o excursie; 1 din 10 români vor sta acasă, dar vor merge și în vizite. Peste 60% dintre cei chestionați vor primi musafiri în zilele de Paști. Printre cei primiți în vizită se află membri ai familiei (51%), rude (32%), prieteni apropiați (27%).

Apoi, 55% spun că în acest an vor cumpăra cadouri de Paști pentru cei dragi, iar jumătate susțin că, uneori, de sărbători obișnuiesc să ajute persoane nevoiașe sau să doneze bani.

În aceeași perioadă, AVANGARDE a realizat un sondaj similar despre cum percep și petrec românii Sfintele Paști, cu rezultate asemănătoare: 70% dintre intervievați cred în învierea lui Iisus Hristos, iar 16% nu cred și 11% nu pot aprecia; 82% declară că ei cred în Dumnezeu, 9% nu cred și 7% nu pot aprecia. Pentru 51% Sărbătorile Pascale sunt foarte importante și pentru 34% sunt importante; puțin importate sunt pentru 10%.

În plus, 51% obișnuiesc să țină post, iar anul acesta au ținut post 47%; 65% sărbătoresc prima zi de Paști acasă și 30% la rude; 56% dintre români mănâncă miel, dar 40% consideră că este un act de cruzime.

4.3. Forme și formule de solidaritate ale „generației Facebook”: protestul stradal, o șezătoare urbană?

Luna februarie 2017 a oferit etnologului român o nouă secvență socială / culturală pretabilă la o analiză din perspectiva antropologiei culturale. Ordonanța nr. 13 (numărul 13 – numărul cu cea mai joasă vibrație karmică, în numerologie; cu unu mai mult decât numărul „întreg” 12, deci generator de imperfecțiune, în simbolistică; cartea desemnând „Moartea”, în tarot) emisă de Guvernul Grindeanu în 31 ianuarie (inversul lui 13, tot cu suma cifrelor 4, adică o combinație între „individ” (1) și „datorie” (3), deci poate desemna o acțiune întreprinsă strict în

interes personal, pentru a cita teoriile de bază ale numerologiei) a generat un număr record de proteste stradale, în București, dar și în orașele mari și medii ale țării (în unele seri chiar și în orașele mici); inițial, intențiile protestatarilor s-au centrat pe abrogarea acestui act normativ, cu un termen temporal precis: zece zile succesive de manifestații, știut fiind că respectivul act ar fi generat efecte la 10 zile după emitere, conform cadrului legal; ulterior, după abrogarea Ordonanței nr. 13 prin Ordonanța nr. 14, emisă în 5 februarie (duminica, deci cu adevărat o ordonanță de urgență; duminica – ziua Soarelui, în antichitate și ziua Mântuitorului, în creștinism; „vine ca o zi luminoasă", îi spunea un țăran lui Ernest Bernea), protestele au continuat, cu solicitarea demisiei guvernului.

În fiecare seară, în piețele din marile orașe, oamenii au protestat consecvent, într-un număr foarte mare, de ordinul sutelor / zecilor de mii, într-un demers de solidaritate care a generat un fenomen social și cultural ce a intrat în paradigma definitorie a spațiului urban contemporan, ca o marcă de identitate generatoare de forme de asumare comunitară dintre cele mai diverse și mai surprinzătoare.

Când vorbesc despre solidaritate, etnologii se raportează bibliografic la Emile Durkheim[32], sociologul care a analizat bazele sociale și culturale ale mecanismelor de generare a solidarității (*mecanică* – specifică societăților primitive / arhaice și *organică* – proprie comunităților moderne) regăsibile în consangvinitate și structuri parentale (legături de familie, de rudenie), dar și în vecinătate, în recunoașterea unor interese comune sau în nevoia de asociere în fața unor pericole.

Pentru spațiul cultural românesc solidaritatea comunitară se prezintă deseori sub forma *solidarității de necesitate*, de cele mai multe ori dublată de aderarea la cadrele religiei oficiale, dar și la cele ale religiozității paralele, cu substrat ritual: se cunosc, în satele vechi românești, formulele de solidaritate din timpul foametei, dar și solidaritatea generată de capricii meteorologice: întreaga comunitate, indiferent de religie sau etnie, se solidariza în scenariile rituale de aducere a ploii, de exemplu, performate ca procesiuni, pelerinaje, litanii, serii de rugăciuni și / sau invocări magico-rituale (deseori în natură); un alt exemplu de solidaritate comunitară, cu efecte pe termen lung în coeziunea satului era scenariul magico-ritual de confecționare (țesere) și ducere la hotar, cu procesiune, a „cămășii ciumei", pentru ca ciuma să vină între hotare, să își ia ofranda generos-simbolică (o cămașă nouă) și să părăsească satul[33].

Ulterior, cu prelungiri până în societatea urbană, solidaritatea s-a mai păstrat doar în momentele sărbătorilor mari, cele care agregă familia în jurul unei cele-

[32] Emile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud & Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1995.

[33] Camelia Burghele, *Satele sălăjene și poveștile lor*, vol. 3, *Cămașa ciumei. Mentalitate și praxis magico-ritual în satele sălăjene*, Editura Etnologică, București, Editura Caiete Silvane, Zalău, 2015.

brări comune a unui praznic religios, de obicei. Se știe că de Paști și de Crăciun, familia se aduna în jurul mesei comune, și la fel se mai întâmplă, de multe ori, și în comunitatea actuală.

De la solidaritatea de necesitate s-a ajuns, așadar, la o *solidaritate rituală*, care a generat apoi o formulă contemporană de *solidaritate sărbătorească* cu forme dintre cele mai pitorești: sărbătorile, chiar și cele religioase, se petrec la mall – cu familia sau clasa de elevi, în cluburi – cu „gașca", în stațiuni turistice - cu familia și vecinii, în spații închiriate de firmele corporatiste – cu „colegii din firmă". De la adunarea tuturor membrilor comunității sătești („tot satul") pentru a face față unui pericol comun (foametea, seceta, ciuma) sau pentru a performa împreună sărbătoarea – slujba de Paști, cu ospățul pascal sau cea de Crăciun, cu colindatul și masa familiei – și mai nou, pentru a celebra o istorie comună, la frecventele sărbători comunitare ale „fiilor satului", s-a ajuns la o formă nouă de agregare, mai ales a tinerilor, generată însă de aceeași nevoie de asociere, pentru petrecerea „împreună" a timpului liber sau a sărbătorii (fie a celei moștenite din spațiul satului tradițional – Crăciunul, Paștile, Rusaliile; fie a celei re-inventate sau chiar inventate, ca modă a exacerbării identității culturale sau a recuperării acesteia, deseori forțat, exagerat sau artificial – Dragobetele și Sânzienele; fie a celei importate în contextul globalizării și uniformizării culturale – Valentine's Day sau Haloween).

În mod particular, se știe că pentru spațiul românesc solidaritatea și participarea socială au cunoscut o formă specială, generată de asocierea la experiențele negative / forțate din perioada comunismului (colectivizarea, pentru țărani sau munca patriotică, pentru orășeni), astfel încât „comunitatea de interese, idei, credințe, sentimente, opinii, generatoare ale unui mod unitar de acțiune"[34] au fost și mai bine structurate.

Ulterior, paradigma solidarității sociale a fost alăturată de sociologi unui anume model de justiție socială, cu asumarea unor riscuri și decizii în comun luate la nivelul întregii societăți; astfel, solidaritatea devine „întruparea principiului egalității indivizilor în fața nevoii: toți indivizii, la un moment dat, în decursul existenței lor, se pot afla în „nevoie" (...). Costurile necesare întâmpinării nevoilor sunt redistribuite către cei pentru care acestea sunt mai uşor de suportat. (...) Solidaritatea socială este deci acea interdependență asumată, ce face ca beneficiile să fie distribuite în funcție de nevoi, iar costurile în funcție de posibilități"[35]. Citām în continuare: în cadrul solidarității sociale, „participarea vizibilă se relevă printr-o rețea de acțiuni, interacțiuni şi relații sociale. Ei îi sunt specifice mecanisme de evidențiere a activismului social" (...), iar participarea

[34] Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, coord., *Dicționarul de sociologie*, Editura Babel, Bucureşti, 1993, p. 596.
[35] Miruna Luana Pop (coord.), *Dicționar de politici sociale*, Editura Expert, Bucureşti, 2002, p. 740.

invizibilă „rezidă în intenții și dispoziții, analize și reflecții, comparări și diferențieri”[36], cu observația că participarea atinge cote maxime în situația în care participarea vizibilă și cea invizibilă se suprapun.

Credem că în societatea modernă adunările de protest – manifestații, proteste stradale, mitinguri, adunări populare – generate de sentimentele de nemulțumire sau de „nevoi”, au la bază astfel de cadre mentalitare și socio-culturale ale solidarității sociale, dar pe care le reconsiderăm oarecum antropologic, mai ales datorită contextului politic în care sunt plasate (cele mai multe dintre nemulțumirile generatoare de proteste stradale sunt urmarea unor decizii politice); de altfel, dintr-o altă perspectivă, Claude Riviere vorbea despre evenimente socio-politice urbane, cu un substrat ritual calchiat după cel al religiei și religiozității populare, adevărate „liturghii politice”; acestea au preluat, în viața politică, atribute mistice și au dezvoltat modelul ceremonialului magico-religios. Exemplele sunt la îndemâna observatorului contemporan: comemorările naționale, funeraliile oamenilor de stat, sărbătorile ce țin de marcarea unui eveniment politic; credem că acestora le-am putea adăuga și protestele stradale, toate stimulând apariția unei emoții colective proprii sentimentului religios, cu repercutări în întărirea coeziunii sociale și consolidarea solidarității, adică aceleași ținte pe care le aveau și ceremonialurile din religia populară. Astfel de ceremonialuri și ritualuri („liturghii”) politico-socio-magico-religioase definesc sau re-definesc ori de câte ori este necesar identitatea grupului și investesc cu sens viața socială a maselor[37]. Practic, cu această ocazie, se reiterează toate formulele de solidarizare: de necesitate, organică, rituală.

Relaționând societatea actuală cu cea tradițională, ar fi de spus că în cazul manifestațiilor urbane contemporane, participarea poate atinge cote impresionante, pentru că „a ieși în stradă” a devenit forma cea mai vizibilă de protest, mai ales prin presiunea cantitativului asupra clasei politice: oarecum, „tot satul” a devenit „tot orașul”, iar locul *dobei și dobașului* – instituție esențială a satului, care avea rolul de a anunța toată comunitatea de necesitatea / obligativitatea participării la un eveniment, a fost luat de un mesager mult mai rapid la care a aderat aproape întreaga comunitate urbană și cu siguranță toți tinerii, *internetul*, mai ales sub forma rețelelor de socializare, cu precădere *facebook*.

Practic, protestele stradale recente au fost generate de „generația Internet”, „generația 4G”, „generația Facebook” sau cum este numită, respectată de unii, blamată de alții: generația internauților.

O astfel de interrelaționare asigură nu doar rapiditatea comunicării, ci și un număr impresionant de destinatari, ca efect al beneficiilor sistemului *network*,

[36] Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, *op. cit.*, pp. 420-421.
[37] Claude Riviere, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 160.

unde, practic, postarea unui mesaj poate fi văzut simultan de întreaga rețea, deci, teoretic, de un număr nelimitat de consumatori.

A participa la proteste, dincolo de componenta de responsabilitate civică, înseamnă, pentru generația internauților, „să fii cool" și reamintim definiția antropologică a acestui termen: „*a fi cool* (...); termen polisemantic, *cool* descrie o stare de spirit non-ofensivă, o sensibilitate pluralã", pentru care raportarea la realitate, se face printr-un mijloc „care este virtualul, propriu tehnologiei de vârf", adică internetul, „mașina de făcut zei", ce pune în evidență „energia arhetipică a imaginilor, ce favorizează dilatarea eului în și grație alterității, o răspândire radioactivă a media de comunicare interactivă"[38]. Mai mult, „dorința de comuniune cu arhetipurile", cu gândirea sălbatică, vizibilă în muzică, teatru, sport, îl determină pe Maffesoli să emită ideea că socialul mileniului III este concretizat în veritabile „triburi postmoderne", pentru care esențială este dorința de a fi împreună[39]; nu putem să nu remarcăm la manifestanții despre care vorbim această dorință „arhetipală", „tribală" de „a fi împreună".

Dintr-o perspectivă etnologică, însă, protestul stradal contemporan, ca formulă de solidarizare, valorifică și re-semantizează vechea *șezătoare a satului*, cu toată paradigma de roluri de gen, statusuri, acțiuni, responsabilități, demersuri comune, scenarii rituale, jocuri specifice, folclor adiacent; șezătoarea oferea fetelor și femeilor posibilitatea de a avansa semnificativ în unele dintre muncile casnice care cereau multă răbdare, mai ales în torsul cânepii, inului sau lânii; dincolo de aceasta, micile colectivități structurate după reguli ale vârstei, vecinătăților sau ocupațiilor comune, ofereau terenul prielnic pentru desfășurarea unor relații de socializare importante pentru universul comunității sătești[40].

O transpunere a acesteia în modernitate și în urban ar putea contura un fenomen inedit, un soi de „șezătoare urbană"[41] spre care ni s-a părut să tindă noua formă de protest stradal a tinerilor din zilele începutului de februarie 2017; manifestațiile stradale la care ne referim nu au avut violența mitingurilor din decembrie 1989, nici nu au alimentat virulent falia dintre intelectuali și muncitori cum au făcut-o mineriadele din 1990, nici protestele cu caracter de grevă ale salariaților / sindicaliștilor pentru creșterile salariale, ci s-au aliniat mai repede termenului de *meeting*, de protest pașnic, dar susținut, chiar de „cenaclu" al tinerilor.

[38] Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, traducere de Elena Gabriela Stoian, Editura Institutul European, Iași, 2008, p. 89.
[39] Michel Maffesoli, *op. cit.*, cap. *Înțelepciunea sălbatică*, pp. 77-109.
[40] Nicolae Bot, „Șezătoarea în zona Năsăudului", în *Anuarul Muzeului de Etnografie al Transilvaniei pe anii 1965-1967*, Cluj-Napoca, 1968, pp. 306-309.
[41] termenul „șezătoare urbană" este deja utilizat cu succes de „Asociația Șezătoarea Urbană", o organizație care desfășoară activități ce urmăresc integrarea elementelor culturii tradiționale în viața de zi cu zi. Redescoperim motivele tradiționale (https://www.facebook.com/sezatoare-aurbana).

Probabil ar mai trebui spus că, poate pentru prima dată după Revoluție, solidaritatea con-orășenilor din marile centre urbane a avut ca scop comun nu revendicarea unor drepturi salariale sau a altor instrumente financiare, ci apărarea și promovarea unor principii sociale de prim rang: democrația, cinstea, transparența, adevărul, justiția corectă.

Facem, în cele ce urmează, o succintă paralelă între cele două forme / formule de solidaritate rurală și urbană: *șezătoarea satului* și *șezătoarea urbană*, în fapt *protestul stradal al tinerilor:*

categorii / paliere / observații paradigmatice	**șezătoarea din satul tradițional**	**protestul stradal al generației facebook**
timpul desfășurării	seara, după terminarea muncilor la câmp (dacă mai erau) și a celor casnice;	seara, după venirea de la serviciu (eventual și după verificarea temelor copiilor);
spațiul performării	o casă aleasă de dinainte, „casa șezătorii”, care devenea, dintr-o dată, din spațiu privat – unul deschis grupului;	piețele din centrul orașelor, de obicei și locuri unde sunt plasate instituțiile administrative locale sau foruri culturale ori alte locuri cu semnificație simbolică;
actanții / performerii	inițial grupul de fete tinere, ulterior vizitate și susținute în munca lor de feciorii satului;	cu precădere tinerii, mai ales „generația facebook”, organizați după afinități de grup; ulterior, acestora li s-au adăugat masiv protestatari din toate categoriile sociale și de toate vârstele;
anunțarea evenimentului	prin înțelegeri particulare între fete, care-și spuneau una alteia unde va fi locul șezătorii și cu ce va participa fiecare;	aproape exclusiv prin mijloace electronice, on-line, mai ales pe rețelele de socializare, dar și prin intermediul telefoniei mobile sau a aplicațiilor acesteia (sms, watt'sapp); desigur, anunțurile și intențiile de întâlnire au putut fi transmise și verbal;
criterii de alăturare / grupare	• criteriul vecinătății: fetele se adunau în primul rând după vecinătate: „din vecini”, „după uliță”, „din ca-	• criteriul vecinătății: grupurile se formează după noile vecinătăți: vecinii de bloc, vecinii de cartier; au fost semnalate clar trasee prin car-

	pătul ăsta de sat”;	tiere, pentru ca apoi grupurile
	• criteriul vârstei: fetele se adunau, de obicei, în funcție de vârstă – „fete fecioare”, „fete mici”. „muieri”;	de manifestanți deja formate să coboare din cartiere spre piața centrală a orașului;
	• criteriul intereselor comune: fetele se adunau împreună pentru „a toarce, țese sau depăna”, sau pentru „a desfăca mălaiul, a bate fasolea” etc., în șezătoare sau clăci;	• criteriul vârstei: s-au putut observa foarte bine structurate grupuri de elevi (colegi de clasă), grupuri de studenți (exemplul cel mai bun: studenții clujeni veniți în București cu trenul pentru mitingul de duminică, 5 februarie); grupuri de pensionari; față de comunitatea tradițională, acum au putut fi observate și grupuri formate pe criteriul locului de muncă comun, mai ales în cazul corporatiștilor;
	• criteriul afinităților: fetele de la șezătoare erau prietene între ele	• criteriul intereselor comune: păstrarea integrității justiției și în mod concret abrogarea unui act normativ, negarea legiferării hoției, tragerea la răspundere a clasei politice și a unor lideri (pe nume), apărarea valorilor democratice;
		• criteriul afinităților: a fost foarte ușor observabil mai ales în cazul tinerilor care și-au dat întâlnire în diverse locuri din centrele orașelor, pe facebook, pe principiul „mesaj postat – like-uri la mesaj”, deci prin rețeaua de prieteni personali și comuni;
scop principal	finalizarea unor munci casnice precise: de tors toate „caierele”, de depănat toate „jirebdiile”, de țesut un anumit număr de metri de pânză etc.	atingerea unor target-uri concrete, dar non-fizice: abrogarea Ordonanței nr. 13, abrogarea altor acte normative adiacente (modificările la Codul Penal), demisia guvernului / premierului, pedepsirea vinovaților prin demiterea și judecarea lor;

scopuri colaterale	alte scopuri: • maxima socializare în interiorul grupului; • stimularea hărniciei fetelor; • distracția tinerilor (cântece, glume, jocuri); • învățarea colindelor (special în șezătorile din postul Crăciunului); • formarea relațiilor de cuplu (feciorii care veneau la fete); • divinație erotică („ghicirea orândei", previziuni în strategiile de măritiș);	• s-a dovedit (mai ales datorită comunicării pe facebook, extrem de facile și de rapid de accesat) că protestele de fiecare seară au fost utilizate și pentru rezolvarea unor mici probleme între prieteni: discuții, informări, schimburi, adică au generat „întâlniri" între oameni care, din cauza distanțelor mari din orașe, făceau relativ dificilă întâlnirea; astfel, în nenumărate cazuri, la proteste s-au întâlnit prieteni care nu se mai văzuseră de multă vreme și care au folosit mitingurile și ca oportunitate de conversație; • adiacent: formule diverse de socializare, la nivel de conversație și schimb de idei; • la un moment dat: distracție (cântece, glume, chiar dansuri); • o modalitate inedită de *loisir*, de petrecere a timpului liber: a devenit chiar *trendy* să participi, în fiecare seară, la întâlnirile din piață, să fii văzut, să relaționezi, să îți faci auzită vocea; • stimularea unui anume sentiment de mândrie a apartenenței la grup: să poți spune „una dintre luminițele (lanterna telefonului) care s-au văzut la TV am fost eu"; • o anume competiție între orașe: în imaginile televizate s-au văzut care au fost cele mai mari mitinguri;
forme de solidarizare	solidarizarea fetelor într-o formulă care să contracareze „ceata"	solidarizarea maselor în fața unei entități resimțită ca negativă: „ciuma roșie" (poli-

	structurarea unui grup compact, al fetelor; o solidarizare concretă, mai ales în raport cu poziția față de muncă;	bărbătească, adică tica zisă „comunistă” a PSD), în fața unei amenințări concrete – „valul” (28 000 după unele calcule) de „grațiați” care urmau să iasă din pușcării și în fața unui comportament reprobabil al guvernanților (acuzați de impertinență, lașitate, minciună, hoție);
forme de coeziune	pentru satul tradițional, se știe că nimic nu stimula mai mult coeziunea comunitară ca aceste forme de muncă în comun (șezătoarea, claca) sau de petrecere în comun (nunțile, înmormântările);	scopul final comun a unit oamenii într-un grup compact, asemeni „participanților la revoluție”, „împreună pe front”, „colegi de armată” etc., dar a și stimulat scindarea societății: „noi, cei anti PSD”, față de „ei, susținătorii” (care, de altfel, începând cu 5 februarie au început organizarea unor contra-mitinguri de protest, în cazul Capitalei, la Cotroceni (deci Piața Victoriei contra Cotroceni);
forme de replicare	întâlnirile fetelor erau replicate în fiecare seară, în timpul postului, până la finalizarea muncii propuse, dar și până la venirea primăverii, când muncile se mutau în grădină sau în hotar;	protestele au fost replicate seară de seară, timp de mai multe zile, cu anunțuri concise și mobilizatoare pe facebook, relativ la aceeași oră și în aceleași locuri; replicarea a fost principala formulă de „ținere vie a flăcării protestelor”, pentru că a asigurat această continuitate colectivă „a piețelor”;
producții folclorice specifice	în satul tradițional se cântau cunoscutele „cântece de șezătoare”, care conturau un repertoriu preferat de fete și reluat aproape mecanic;	• în piețele din marile orașe s-au cântat piese din repertoriul Phoenix, piese folk, cântecele revoluției din ’89 (în Timișoara, de pildă, piesa „Timișoara”: *Veniți cu noi, tineri din Timișoara…* • cântece improvizate, potrivite ad-hoc, ironice,

		remake-uri după piese cunoscute ale momentului (cum a fost „Cine te-a făcut om mare", pentru premierul Grindeanu, după „Cine m-a făcut om mare", hit-ul Deliei; • imnul României, la fiecare oră exactă;
jocuri / dansuri specifice, repetate, identificate ca atare	se cunoaște o variată gamă de „jocuri de șezătoare": „gâsca", „scaunele", „mersul în poiată", „sfașangoșii", dezvoltate chiar și sub forma unor mici formule de teatru popular;	tehnicile electronice digitale și-au făcut simțită prezența: au fost proiectate imagini sau texte sau îndemnuri pe pereții exteriori ai blocurilor (imagini cu conturul tricolor al țării, formule masiv repetitive de gen „Jos guvernul!" sau „Abrogare"!, ori îndemnuri și sentințe: „Rezistăm!"; s-au folosit stroboscoape și proiectoare de lumini colorate, cu tehnică specifică cluburilor; au fost aprinse lanternele telefoanelor mobile (pentru prima dată duminică, 5 februarie), cu crearea unui moment spectaculos și teatral de mii de lumânițe aprinse în noapte); la un moment dat, în Piața Victoriei, a fost inițiat și un dans specific, de grup, dansat / sărit de tineri;
componenta de loisir	mai redusă în satul tradițional, deși multe femei recunosc că „nu eram în veci obosite, chiar dacă stăteam până dimineața, că eram tinere și nu numa lucram, ce ne și petreceam";	începând cu a doua seară de proteste urbane, întâlnirea din stradă a început să stimuleze și plăcerea revederii, similar participării la un meci de fotbal sau reprezentație teatrală: oamenii au început să vină de drag, de plăcere; desigur, acest sentiment a fost favorizat și de vremea bună (temperaturi mai ridicate decât media pentru începutul de februarie), și de finalizarea întâlnirilor la o

		cafenea, între prieteni, dar și de emoția generată de vizionarea imaginilor, în timp real, la TV;
formule de comunicare	în satul tradițional, dinamismul actanților era generat cultural și social, de apartenența de gen: în timp ce fetele conturau partea statică (fetele stăteau înăuntru, în casa care găzduia șezătoarea, nedeplasându-se decât extrem de puțin, din moment ce în organizarea șezătorii prima criteriul vecinătății), feciorii se deplasau de la o șezătoare la alta, pentru a se distra cu fetele și pentru a pune în act criteriile de selecție maritală (își căutau perechea potrivită, știut fiind că în satul tradițional românesc selecția maritală era exclusiv apanajul masculinului)	comunicarea inter și intra – manifestații, dar și între protestanți și politicieni sau instituții europene, a fost asigurată în timp real: toți sau aproape toți participanții la mitinguri au fost posesori de smartphone-uri dotate cu acces la internet, astfel încât protestatarii au putut tot timpul discuta între ei (pentru coordonarea unor segmente din mitinguri, pentru schimbul de informații, pentru promovarea unor idei); mai mult, au putut vedea chiar stând la miting imagini de la alte mitinguri din alte orașe / țări; au putut vedea non-stop susținerea forurilor europene, a ziarelor străine, a comunităților de români dinafara țării, iar acest fapt i-a încurajat și stimulat; au fost tot timpul la curent, instantaneu, cu deciziile politicienilor (în momentul în care a fost abrogată Ordonanța nr. 13, protestatarii din piețe au știut imediat: au reacționat, savurând victoria dar și anunțând noi revendicări: demitera guvernului și alegeri anticipate);
aspecte de moralitate	de obicei, gazda șezătorii era o femeie mai bătrână, care asigura și cadrul de moralitate necesar desfășurării șezătorii, conform preceptelor comportamentului normat moral; în	în cazul protestelor, societatea modernă, contemporană, nu mai reține asfel de cadre de moralitate: la proteste au participat deopotrivă și bărbați, și femei, de toate vârstele și statusurile sociale sau maritale, până noaptea târziu; nu

	plus, vecinătatea fetelor participante era pe placul părinților lor, ei știind că fetele nu trebuie să traverseze satul noaptea, șansele de posibilă imoralitate (fie și doar la nivel de bănuială) fiind astfel semnificativ reduse;	mai există nici un fel de interdicții ale părinților sau soților, care reglau altădată moralitatea; de notat că participarea la adunări stradale nu generează deloc în societatea modernă vreun stigmat de imoralitate;
vizibilitate externă	feciorii din sat „promovau" o șezătoare sau alta; de asemenea, și feciorii din satele vecine știau unde se organizează cele mai reușite șezători (care asigurau distracția, dar și cele mai harnice posibile partenere de cuplu).	protestele din România au fost foarte promovate în exterior și date ca bune exemple de combativitate civică pe primele pagini ale ziarelor străine; au fost mitinguri de susținere ale diasporei românești de pretutindeni, dar și în Republica Moldova, Bulgaria și Ungaria; au circulat inclusiv paralele „haioase": la un miting din Budapesta la care nu s-a adunat numărul scontat de participanți, o lozincă spune: „Chemați-i pe români", ei știu să facă mitinguri...).

Așadar, protestele stradale ale începutului de an 2017 par a fi clădite pe principiile șezătorii din satul tradițional și credem că ele se pot constitui într-un soi de „șezători urbane", pretabile la o descriere antropologică, cu instrumentele specifice celei mai productive metode de teren: observația participativă. Desigur, multe dintre exemplele concrete care ilustrează coloanele categoriale din tabel sunt diferite, dar credem că ele sunt, într-o mare măsură, de același ordin; formulele moderne sunt, de cele mai multe ori, re-semantizări ale celor din satul tradițional, marcate însă de modernitate și de tehnică; desigur, remarcăm și diferențe între cele două formule de „șezători", firești pentru două perioade istorice diferite.

Cu siguranță, manifestările din piețele orașelor au generat și conturat un fenomen socio-cultural, cu dimensiune predominant comunitară și abia după aceea politică (sau, mai bine spus, anti-politică). Mai remarcăm o dată că a fost pentru prima dată după Revoluția din 1989 când românii s-au revoltat public nu pentru creșteri salariale sau foloase bănești / materiale, ci pentru apărarea unor principii considerate ca fundament al statului de drept; acest lucru ne trimite din nou la comunitatea tradițională, în care respectarea legilor bunului mers al co-

munității era un dat cutumiar, obișnuielnic, ceea ce noi numim acum *cutumă*, un soi de lege nescrisă, a cărei respectare era tot nescrisă dar făcea parte din educația minimală a copilului în familie, iar apoi a adultului în comunitate; comunitatea actuală se lovește de aceste cutume în mod frecvent, pentru că ele sunt des negate și, de aici – nevoia de legiferare a lor într-un sens sau altul; exemple: formarea familiei din femeie și bărbat; dreptul la proprietatea particulară, chiar dacă hotarul nu era delimitat prin gard, ci doar simbolic, prin diverse semne de hotar; respectarea moralității și intimității; sancționarea drastică a hoției, imoralității; sancționarea avortului, sinuciderii, divorțului, concubinajului. În mod similar, românii au ieșit în stradă nu atât împotriva PSD, cât împotriva încălcării unor principii pe care le considerau „de bun simț" și reclamau un respect cutumiar, automat, nescris, aprioric într-o societate democratică. De altfel, au fost frecvente răspunsurile gen „Manifestăm pentru apărarea democrației" date de protestatari.

La nivel simbolic, asocierile cu Revoluția din '89 au fost cele mai dese: tot ca atunci, Timișoara a fost generatorul de forță și inițiative, cu un număr impresionant de oameni adunați seară de seară în piața Operei; acolo s-a cântat pentru prima dată, în a doua seară de proteste, colectiv, imnul țării; au fost fluturate zeci de steaguri tricolore; cea mai mare palmă pe obrazul Timișoarei a fost faptul că primul ministru, „limba de la pantoful lui Dragnea" cum l-a numit Cristian Tudor Popescu, Mihai Grindeanu, era tocmai... timișorean! Apoi, la 27 de ani după Revoluție, un grup de tineri sub numele „Inițiativa Timișoarei" au încercat formularea unei „Noi proclamații de la Timișoara".

Un moment interesant s-a înregistrat în prima sâmbătă a manifestațiilor, atunci când sute de părinți și-au adus copiii în Piața Victoriei din Capitală pentru a protesta împreună cu ei, într-un „Protest al copiilor", intitulat mai precis „Educație pentru democrație", organizat pe facebook. „Ei au venit cu huliganii, noi venim cu copiii. Sâmbătă, așa cum ne-ați propus, hai să luăm copiii de mână, în brațe, în cărucioare, pe umeri și să facem cel mai pașnic și colorat protest", a fost mesajul postat pe facebook.

În concluzie, formele de solidarizare și ajutor au mers departe; citățm din presa momentului:

„Pentru duminică, protestatarii care vin din toate colțurile țării pot găsi cazare prin grupul *Cazare gratuită și solidaritate pentru protestatari din afara Bucureștiului*, unde sunt puse anunțuri de găzduire".

„În ceea ce privește alimentele și băuturile calde, la Jerry's Pizza, restaurantul de pe bulevardul Magheru, cu parola „altă întrebare" este oferită o felie de pizza, în limita stocului disponibil. Re:Modelieri, din zona Pieței Victoriei, oferă ceai cald manifestanților după ora 18.00, iar Share Cafe împarte toată ziua, sâmbătă și duminică, ceai cald protestatarilor din fața Guvernului. La Atelieri Pinion, cine vine cu o poză cu el de la protest, primește o cafea din partea casei,

iar la Green Hours se oferă ceai gratuit pentru manifestanți. La Pain Plaisir, de pe strada Barbu Delavrancea, manifestanții primesc o porție de biscuiți gratis".

O dimensiune specială, puternic alimentată dar și lăudată a fost umorul savuros, favorizat și de prezența în număr foarte mare a intelectualilor, a unei pături instruite a populației urbane; un moment special a fost ideea studenților din Cluj de a veni la București pentru mitingul din 5 februarie, duminică, deși la acea oră studenții erau în plină sesiune; studenții au venit de la Cluj la București cu trenul, bucurându-se de facilitatea gratuității la călătoriile CFR pentru studenți, oferită tocmai de... PSD și dată publicității, culmea, fix în ziua în care a fost dată și Ordonanța 13, adică în 31 ianuarie!!! Sloganul cel mai des invocat atunci de studenți a fost: *Venim la București pe banii voștri!*

Au circulat, apoi, pe net, ironii de genul: *Dragnea a reușit ce nu a reușit nici măcar Ceaușescu: să ne unească pe toți!*, dar și liste gen: *Ce a reușit PSD să facă!*

Dimensiunea de festival stradal, de „Cenaclul Flacăra" contemporan a fost vizibilă începând cu a cincea zi de proteste: la fiecare oră exactă s-a cântat imnul țării, au fost aduse chitare și folk-iști și s-au cântat cântecele Revoluției.

Simțul civic a fost stimulat la maximum: dacă în prima etapă părinții au venit la miting cu copiii pentru a demonstra că sunt pașnici, după modelul meciurilor de fotbal de pe marile stadioane, în a treia zi de proteste s-a inițiat, așa cum am amintit deja, tot prin apel pe facebook, un „protest al copiilor", între orele 12 și 16, la care au participat mămici cu copiii în cărucioare. Ulterior, s-au înregistrat clase de elevi printre protestatari și tot mai multe familii cu copii; explicațiile au fost acelea de formare a unei generații noi, cu deprinderi timpurii în apărarea democrației și cu un spirit civic dezvoltat.

De asemenea, tot la sectorul comportamentului civic, amintim că au fost primele demonstrații stradale civilizate, europene, în care la finalul protestelor s-a făcut curățenie în piețe. Au fost și tineri inventivi care au venit dotați cu cartoane gata tăiate și markere, confecționând pancarte „la botul calului", în piață, potrivit cererii clientului... Ulterior, s-a conturat ideea de a colecționa și conserva aceste pancarte, cu propunerea chiar de a se face un muzeu (Muzeul Între Bare, la Cluj) care să le valorifice, ca „felie" de contemporaneitate.

Jocurile de cuvinte, calamburile, construcțiile lexicale dintre cele mai surprinzătoare și proaspete au vorbit despre o inimaginabilă inteligență creatoare și imaginație devastatoare, devoalând nivelul intelectual al manifestanților, cunoscători ai limbii engleze, a lexicului român, a topicii și punctuației (cineva remarca inclusiv faptul că nu s-au înregistrat greșeli de ortografie în pancarte):

DragNe-a fost de Cioloș!
DragNeA, adică DNA!
DragNe-ai fi la pușcărie!
I don t beLiviu!
DNA să vină să vă ia!

Let s make Dragnea nobody again!
La MULȚI ani, Dragnea!

După modelul „spuselor lui Dragnea”: *Make Teleorman great again!* (crochiu după Trump și a lui „America great again”), la proteste scria *Make Jilava great again*, iar protestatarii purtau manechine în zeghe cu chipurile politicienilor.

Copiii au purtat pancarte de gen: *Tanti mămica lui Dragnea, îl lăsați pe Liviuț afară? – Nu, că fură!* sau *Dacă voi furați, eu unde mai cresc?*

Sugarii aveau pe cărucioare cartoane cu: *Aici pute ceva, și nu e pampersul meu!*

Cățeii au purtat în gât lozinci cu: *Și eu vreau să mușc!*

Tinerii au întrebat: *Dragnea, tu ce faci de Dragobete?* (sărbătoarea cea mai apropiată de perioada manifestațiilor), iar în imagine era o inimioară roz cu Dragnea în zeghe, după gratii...

Domnișoarele au afișat: *Fetele de la Sibiu / Știu că Dragnea-i bulangiu!* sau, și mai „străveziu”, după abrogarea ordonanței: *Grindeanu, ai retras-o? Că eu nu am simțit nimic...!*

Intelectualii au declarat: *Ei cu Șova, noi cu Șora!*

Studenții au scandat: *Salvez o națiune / Chiar și-n sesiune!*

Supărații au declarat amenințător: *Dormeam, dar m-am trezit! sau N-ai tu fire în mustață / Câți vom fi noi în piață!*

Ardelenii au zis: *No, amu-i bai!*

Despre olteni s-a scris: *50 de protestatari din Teleorman valorează cât 50 000 din București!*

Bănățenii i-au transmis lui Dragnea: *Du-ce Dragnea, du-ce iute / Ia-ți guvernul și ți-l fuce!*

Alte modele de slogan-uri inventive:

Dragnea nu uita, închisoarea-i vila ta!
Învățământul piere, guvernul vrea grațiere!
Dragnea, unde eşti, venim la Bucureşti!
Este ieftin şi eficient, punem gratii la Parlament!
Grindene, cu trupa ta, ați distrus Timişoara!
Până dimineață, scăpăm de mustață!
Abrogați şi plecați!
Vrem justiție, nu corupție!
Ieşiți din casă, dacă vă pasă!
Să vă fie frică, studenții se ridică!
PSD, ciuma roşie!

Redau mai jos câteva exemple dintre cele mai savuroase, dar nu înainte de a reitera imaginea de șezătoare urbană construită de acest gen de „acțiune de grup”: scop comun al grupului (nu de tors, ci, poate, de „deșirat” firul guvernului), solidaritate și coeziune internă, seriozitatea ideii, dar și multă distracție, cu generarea unui folclor adecvat (poate folk, poate pop, sigur umoristic, un soi de

„haz de necaz" intelectual, jocuri colective, karaoke, inventivitate, creativitate, chiar advertising), multe povești, stat seara până târziu, pretext de socializare și relaționare... adică șezătoare!

4.4. Fenomenul Harry Potter, între „re-vrăjirea lumii" și marketing-ul cultural agresiv

Transpuneri ficționale ale realităților magico-rituale: un context antropologic potrivit pentru apariția personajului Harry Potter

Pentru a încerca o minimă contextualizare a ceea ce media a numit deja „fenomenul Harry Potter", am valorificat cu precădere trei surse bibliografice:

Prima dintre ele este o celebră și des uzitată privire asupra magiei și vrăjitoriei moderne, expusă în anul 1988 de Claude Rivière (*Réactivations et réinterpretations de la magie*, „Religiologiques", nr. 18/1998). Contextul pe care îl propune Rivière pentru abordarea fenomenului de apetență cvasigeneralăă pentru ezoterism, înregistrat în lumea modernă, este cel al unui eclectism interpretativ, menit să satisfacă nevoile unui public numeros, format, spre deosebire de secolele anterioare, nu din țărani, nici din oameni cu un nivel cultural scăzut, ci din orășeni, muncitori, intelectuali, mici întreprinzători ai capitalismului, adică dintr-un public urban cu un anumit grad de instruire. Pentru acest gen de public, fețele moderne ale vrăjitoriei sunt altele decât cele ce au dat individualitate culturii tradiționale (cu precădere orale), dar care se dovedesc, re-interpretate și „reciclate", mereu actuale, mereu ofertante, mereu tentante.

Etnologul francez remarcă, înainte de toate, faptul că vrăjitoria și-a pierdut mult din coerența de altădată odată cu slăbirea credințelor în diavol, cu extinderea învățământului în mediile rurale și cu progresul medicinei și al științelor și tehnicii, care au diminuat mult importanța vindecătorilor, descântătoarelor, vracilor; practic, vrăjitoria a fost menținută doar la nivelul unui set de credințe, reprezentări și practici. Credința în diavol nemaifiind cheia de boltă a vrăjitoriei în contemporaneitate, cadrele sale s-au păstrat mai mult în ceea ce noi numim astăzi „memoria culturală" a țăranilor sau, mai recent, a fost recuperată și recitită în zona ficționalului, la nivel de artă, literatură și cinematografie. Evenimentele vrăjitorești însă suscită atenția în continuare, fie la nivelul poveștilor spuse etnologilor în interviurile inițiate în campaniile lor de teren, fie la nivelul populației urbane, care le redescoperă sub forme noi, a căror eclectism – manifestat la nivelul religiozității paralele (necreștine, ezoterice, para-religioase) au făcut-o pe Françoise Champion să denumească noua spiritualitate a lumii drept „o nebuloasă mistico-ezoterică"[42].

[42] Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme", în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 702.

Într-un limbaj preluat din marketingul economic, cercetătorul observă că „cererea de vrăjitorie" pe piață este foarte mare în modernitate; paradoxal, societatea modernă este deopotrivă rațională și mistică, astfel încât vrăjitoria și satanismul, ocultismul și practicile ezoterice nu au dispărut deloc, ci reprezintă extensii, dezvoltări, reinventări ale tradițiilor populare. Dintre ele, o formă articulată de vrăjitorie modernă este reactivarea urbană a satanismului, deseori teatralizat sau recuperat de cinematografie sub diferite aspecte, vizând într-un fel sau altul agresiunea satanică despre care vorbea și cultura țărănească rurală atunci când se referea la „răul suprem". Am observa noi că, deseori, elemente sataniste din practicile vrăjitorești au fost preluate de literatură, în producții de factură fantastică, în arta plastică, prin exploatarea lucifericului sau oniricului sau în cinematografie, prin centrarea pe mitic, magic și fabulos. Demoniacul își găsește astfel un refugiu nou în narațiune și imagine, sub formă de poveste, fascinând și producând rumoare, incitând la noi forme de cunoaștere.

O a doua sursă, nelipsită, gândim noi, din orice demers, fie el semnat de începător, fie asumat de cercetătorul avizat, este cercetarea model a Jeannei Favret-Saada în Bocage (*Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris, 1977), cea care are meritul de a fi teoretizat definitiv structura mentală a forței descătușate de magie și cadrele aplicabilității sale practice în viața domestică. Subiectul agresiunii magice este, potrivit cercetătoarei, „beneficiarul" unor stări de rău sau ținta unor evenimente nedorite care se repetă des (și a căror replicare inexplicabilă devine terifiantă) sau a unor stări de criză iscate în raporturile cu familia, cu vecinii sau cu propria situație economică (adică omul este împins într-o imposibilitate de câștig economic care să îi asigure subzistența).

Schematic, vrăjitoria este un fapt concret de *circulație a forței vitale*, adică acea capacitate a individului de a-și asigura supraviețuirea economică și socială într-un spațiu bine delimitat (propria-i gospodărie, grădină, ogor, curte), sau, prin extensie, firma la care lucrează, fabrica, întreprinderea, locul de muncă. Când individul pierde această forță vitală, nu are altă soluție decât să apeleze la un vrăjitor (sau la o descântătoare, am completa noi pentru tabloul cultural românesc) capabil să contracareze efectele malefice generate de inițiatorul cumplitei vrăji care i-a răpit-o. Și atunci, pentru a-l convinge pe „vrăjitorul cel rău" (în tradiția română un strigoi, o vrăjitoare, un duh, dar, completează Jeanne Favret Saada, chiar și „un vecin invidios") să înceteze ruina potențialului economic și social al clientului său, „vrăjtorul cel bun" („desfermecătorul", într-o variantă puțin forțată de traducere în limba română[43]) apelat de omul nenorocit se servește de puterea sa excedentară, marcată ca *forță magică*, pentru a deveni, finalmente, *vrăjitorul vrăjitorului*.

[43] Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Polirom, Iași, 2000, p. 136.

Pornind de la Jeanne Favret-Saada, Rivière remarcă, în lumea contemporană, o scădere a numărului de vrăjitori, tagma acestora fiind mult redusă, în vreme ce numărul celor vrăjiți (afectați de practicile magice sau vrăjitorești) este foarte mare. Se poate spune că există mai degrabă persoane vrăjite decât vrăjitori. Practic, în economia unei drame vrăjitorești, nu găsim aproape niciodată, concret, vrăjitorul, interesul celui vrăjit (subiect al unor nenorociri repetate) concentrându-se deseori pe mijloacele de contracarare a extinderii agresiunii magice și de protecție, dat fiind faptul că se consideră, mereu, că cel care dez-vrăjește este mai puternic și mai abil decât cel care vrăjește. Se constată că acest proces se extinde în lumea modernă de la rural la urban și de la exclusivitatea femină la vrăjitori de ambe sexe.

În sfârşit, de mare folos ne-au fost observațiile furnizate de Michel Maffesoli în *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, Editura Institutul European, Iaşi, 2008. Pornind tot de la Rivière și de la observațiile acestuia privind vrăjitoria în formă actualizată (cu actuala sa incoerență, datorată mai ales diminuării credinței în diavol, aproape complet dispărut din sistemul de reprezentări al vrăjitoriei contemporane, și cu demonismul / satanismul devenite subiecte ale textelor scrise, de tipul poveștilor și legendelor care exploatează filonul fantastic), Maffesoli conchide: „este sigur că în diversele ei aspecte: filme, muzică, coregrafie, modă, viață cotidiană, cultura contemporană este din ce în ce mai contaminată de o religiozitate ambientală în care se amestecă, fără distincție, ocultismul, paganismul, neo-druidismul, șamanismul, diversele forme de orientalism, fără a uita astrologia, vrăjitoria, demonismul sau diversele tehnici *new age*. Numitorul comun al acestor diverse fenomene este acela al unui demers existențial unde ceea ce primează este experiența sensibilă împărtășită în cadru comunitar”[44].

Așadar, recrudescența și remarcabila diversitate de forme sub care se prezintă magia contemporană sunt subiectul predilect al cercetătorilor antropologi, dar și punctul de plecare pentru discursul politic și publicitar ori producțiile literare sau cinematografice, mai ales că magia a devenit dintr-o relație supranaturală prin excelență, una mult umanizată: „Ar fi interesant să semnalăm zestrea de semnificații desuete şi devieri semantice pe care astăzi o generează termenul „magie”, foarte cunoscut şi aparent specializat, ca şi studiile de voită ținută științifică puse sub egida manifestării spiritului magic ancestral. Contemporanii ne oferă astăzi o magie culinară, o magie politică, o magie publicitară, o magie cinematografică ş.a. De fapt, mulți analişti ai acestor tipuri de „magie” recunosc că relația magică nu se mai stabileşte în contemporaneitate între supranatural şi uman, ci avem de-a face cu o magie eminamente interumană, o simplă tehnică de manipulare şi o serie de strategii psiho-retorice”[45].

[44] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 189.

[45] Ioana Repciuc, „Avataruri contemporane ale magiei actuale”, în *Philologica Yassiensia*, Iaşi, 2008, p. 630, http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/623-631%20REPCIUC%20Ioana.pdf.

Relaționările cele mai frecvente – care, de altfel, plasează vizibil magia și vrăjitoria în sfera conglomeratului magico-ezoteric ce definește tendințele actuale – sunt cu formulele precreștine, păgâne, arhetipale ale magiei, la un pol și cu o mare apropiere de natură și de „împrietenirea" maximă cu natura, văzută ca un imens rezervor de taine magice, într-o viziune panteistă și animistă (regăsibile în formule narative de tipul „Stăpânul inelelor" sau „Cronicile din Naarnia" ori cinematografice, de tipul „Avatar" și „Hobbitul"); astfel, vrăjitoria contemporană se apropie mult de neopăgânism care „cuprinde în general o mare varietate de practici, ce se întind de la studiul general al „misterelor pământului" la druidism, vrăjitorie, magie înaltă (high magic), magia haosului (chaos magic). (...) Ele au în vedere sacralitatea naturii în întregul său, proclamarea responsabilității fiecăruia dintre noi față de mediul înconjurător, necesitatea practicării magiei doar în scopuri benefice, afirmarea virtuții toleranței"[46]. Într-un alt sector, evenimentul magico-vrăjitoresc devine o istorie de sine-stătătoare, care circulă sub forma poveștii fantastice, la fel ca în cazul seriilor „Harry Potter" sau „Stăpânul inelelor".

Un element definitoriu al contextului cultural contemporan este configurat de fenomenul *wicca*, integrat într-un curent mai larg, cu o mare acoperire pe continentul nord-american, de o recrudescență notabilă a practicilor magice vrăjitorești. Receptată ca o mișcare religioasă, dar și ca un sistem spiritual care încurajează gândirea liberă, wicca este o religie politeistă, animistă, panteistă și foarte tolerantă față de orice alte formule prezente în religiozitatea compozită a mileniului trei.

Wicca – al cărei nume vine de la forma veche a anglosaxonului *witch* – este o religie neopăgână care celebrează natura şi are la bază credințe vechi. Unii wiccani aleg să fie vrăjitori, alții nu, dar nimeni nu este discriminat dacă dorește să devină adept al cultului. Vrăjitoarele se folosesc de energia din natură pentru a-şi îmbunătăți viața, pentru a vindeca şi pentru a-i proteja atât pe cei dragi, cât şi Pământul și natura, pentru că wiccanii încearcă să trăiască în armonie cu natura şi să-şi asume responsabilitatea pentru mediul înconjurător.

Magia este performată de adepții wicca sub forma unor ritualuri cu componentă panteistă, închinate unui cuplu de zei (Marea Zeiță și Zeul Răzbunător); membrii mișcării sunt în continuă armonie cu ritmul natural al forțelor vieții, celebrând anotimpurile și natura, care trebuie respectată și protejată și doresc să ofere o cale alternativă de celebrare a vieții, prin suprapunerea magiei peste înțelepciune și credință.

Fără o ierarhie stabilită și cu mai bine de 50 de forme distincte de manifestare, wicca a cunoscut un mare grad de adeziune în mediile occidentale, mai ales americane, dar și europene (se estimează că există azi în lume peste un

[46] Mihaela Frunză, „Feminitate și ocultism", în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, nr. 5 / 2003, pp. 136-137.

milion de practicanți wicca, cei mai mulți în SUA, Anglia, Australia)[47]. O mare parte a atractivității sale pentru indivizii care nu au o apartenență foarte solidă la religiile tradiționale este oferită de gradul său extrem de mare de toleranță dar și pentru modalitățile sale de exteriorizare (sub forma unui șir de festivaluri și ceremonii câmpenești străvechi) sau pentru formulele sale pitorești de praxis magico-ritual, preformate întotdeauna în mijlocul naturii, cu un grad maxim de interacțiune între membri (așa cum, foarte poetic, este redat acest sistem de credințe în magia lunii și a zeității feminine ancestrale în filmul *Peace, Love and Misunderstanding* al regizorului Bruce Beresford). De altfel, promovarea intensă a vrăjitoriei prin internediul literaturii și cinematografiei a contribuit decisiv la dezvoltarea fenomenului wicca (citățm aici și cartea semnată de Paulo Coelho, *Brida*).

În filmul *Peace, Love and Misunderstanding* (2011) Jane Fonda joacă rolul unei bunici *flower-power* care practică cu o naturalețe posibilă doar într-o perfectă armonie a omului cu natura, ritualuri cu o componentă magico-arhetipală; filmul îmbină manifestările hippie cu ocultismul eco-feminist ce valorifică natura și o face cel mai mare prieten al omului dar și cu militantismul pentru pace și înțelegere, dezvoltat frecvent în propunerile de dragoste, iubire și liniște cvasiprezente în demersurile *new-age*.

Într-o altă producție cinematografică – „Practical Magic" (*Ce vrăji mai fac fetele)*, Sally (Sandra Bullock) şi Gillian (Nicole Kidman), două surori orfane, crescute de mătuşile lor Frances şi Jet, învață de la acestea (vrăjitoarele satului) o serie de tehnici de magie. Într-un amestec de romantism și comedie, cele două fete plătesc însă un preț greu pentru încercările de manipulare a destinului: toți bărbații de care ele se îndrăgostesc sunt condamnați la moarte. Cele două vrăjitoare știu mânui puterile magice, scenariul sugerând că vrăjitoria se transmite din generație în generație, pe linie feminină, până la strămoașele medievale, vrăjitoarele arse pe rug pentru puterile lor de a comunica cu supranaturalul (idee susținută de practicantele wicca). Cele două surori ilustrează două opinii diferite față de învățăturile și puterile magice: dacă Gilian le exploatează din plin pentru a suci mințile bărbaților, Sally încearcă să le ignore și să ducă o viață normală. Dar întâmplările se precipită și cele două vrăjitoare vor trebui să uzeze de toate cunoștințele lor: cum pot fi uciși strigoii, cum se folosesc poțiunile magice sau cum pot fi făcute lucrurile să dispară.

Scrisă oarecum în continuarea *Alchimistului*, *Brida* lui Paulo Coelho spune povestea unei tinere cu origini în Irlanda (ținut al cărui folclor se știe că „mustește" de magie) care își descoperă chemarea mistică pe parcursul unei călătorii inițiatice de cunoaștere a sinelui. Vrăjitorul Magus, solicitat să o îndrume,

[47] ar mai fi de adăugat faptul că mai multe vrăjitoare din țara noastră s-au adunat şi ele într-o asociație, numită „Asociația Wicca România": http://www.vrajitoare-farmece.ro/wicca-romania.html.

o pune în legătură cu Wicca, o femeie care o va iniția pe Brida, ajutând-o să își găsească vocația de vrăjitoare. Dobândirea cunoștințelor în magie și misticism debutează cu învățarea tarot-ului, după care Brida începe să se inițieze în tainele religiei naturii. Ca o adevărată practicantă wiccană, Brida descoperă ritualurile lunare și tainele legăturii Lunii cu feminitatea. Ghidată de astfel de mentori, Brida își găsește chemarea și își poate exploata potențialul de viitor magician.

Dincolo de subiectul captivant, Brida dezvăluie pentru cititori beneficiile religiei wicca, extrem de tolerantă și care, fără a contrazice creștinismul a cărui figură centrală este un Dumnezeu ordonator al lumii, propune un tip de vrăjitorie fără excese sataniste sau violențe malefice, în care magia poate fi o cale către cunoaștere, inițierea în tainele vieții sau apropierea de natura-mamă, așa cum reiese din dialogul dintre personajele centrale ale cărții, Brida și Magus:

„- Vreau să învăț magie, spuse fata (....).

- De ce vrei să înveți magie? întrebă el.

- Pentru a găsi răspunsul la întrebările din viața mea, pentru a cunoaște puterile oculte și, poate, pentru a călători în trecut și viitor".

De altfel, una din secvențele replicabile ale volumului este definiția dată magiei: „Magia este puntea dintre lumea vizibilă și lumea invizibilă"; elocventă din perspectiva reactivării vechilor ritualuri populare și a legăturii mărturisite dintre această religie a mileniului trei și vrăjitoria medievală occidentală ni s-a părut secvența finală de consacrare a Bridei ca vrăjitoare, desfășurată în mijlocul pădurii, cu apelul la elementele consacrate ale magiei feminine și la simbolurile perene ale acesteia: pădurea („locul sfânt al preoților druizi"), focul, pelerina, cerul cu stele, cercul vrăjitoarelor din jurul focului, lingura de lemn și, mai presus de toate, luna, cea indisolubil legată de feminin, de fertilitate și de ocultismul feminin, dar și „făgăduiala explicită a eternei reîntoarceri"[48], receptată aici, de Coelho, ca un soi de etern chezaș al persistenței magiei feminine.

Legătura cu tradiția vrăjitoarelor medievale al căror sacrificiu pe rug este invocat, este și ea repetitivă, tradusă nu într-un sabat sângeros, ci mai mult într-o întrunire pașnică, colocvială, cu plasarea explicită într-un spațiu și timp al ceremonialului și sărbătorescului, menit să reînnoiască timpul: „O dată pe an, în noaptea aceasta, vrăjitoarele din toată lumea se reunesc pentru a face o rugăciune şi pentru a aduce un omagiu strămoașelor lor. Așa spune Tradiția. În a zecea lună a anului trebuie să ne adunăm în jurul focului, care a însemnat viața și moartea surorilor noastre urmărite. (...). Am fost arse și urmărite pentru că propovăduiam Religia Iubirii (...) și muream în foc (...). Fie ca flacăra care a devorat corpurile vrăjitoarelor să ne țină mereu sufletele aprinse. Pentru că ele sunt în noi. Pentru că noi suntem ele"[49].

[48] Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 365.

[49] Paulo Coelho, *Brida*, traducere de Robertina Sfetcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013, pp. 119-121.

Invocația vrăjitoarei Wicca e actualizată la creștinism, subliniind astfel caracterul teurgic al acestei forme re-inventate de magie și vrăjitorie: „Fecioara Maria și fiul său Isus să ne scape pentru totdeauna de sentimentul de vină", după care urmează un elogiu adus femeilor, elogiu care ar trebui să le anihileze acestora orice formă de vinovăție.

Valorificând elemente de religie tradițională, misticism, magie rituală, dar și cadre specifice spiritualității *New age*, *Vrăjitoarea din Portobello* (Humanitas, 2006) a aceluiași Paulo Coelho, spune poveste unei țigănci din Transilvania, pe numele ei Atena, devenită ulterior, prin adopția unor părinți libanezi, Sherine Khalil; de fapt, scriitorul reiterează în continuare zona magiei înalte, feminine, a ritualurilor păgâne, a societăților secrete sau a misticismului de sorginte orientală; personajele feminine ale romanelor lui Coelho sunt foarte bine conturate, puternice și întotdeauna protagonistele unui drum inițiatic al căutării de sine: Brida și Atena / Sherine fac parte din aceeași galerie cu Diana (zeița Lunii), Artemis și Selene, dar și cu Dochia și Sânzienele, toate un soi de reflex al zeiței-mame neolitice, al unei mame-natură care stă la originea tuturor ritualurilor care leagă umanul de astral („îi cerem Mamei să ne trimită călăuze, când ea nu trimite decât semnele drumului pe care trebuie să-l străbatem", va mărturisi, la un moment dat, Atena). Pornind de aici, Coelho leagă indisolubil femeia, ca entitate bine definită, mai ales la nivel spiritual, de patru forme de comunicare cu Universul, printr-un soi de reîncarnare în una dintre cele patru variante posibile: Virgina, Sfânta, Martira și Vrăjitoarea. Fiecare simbolizează o formă arhetipală ce poate fi definită astfel: Independența, Suferința, Dragostea Necondiționată și Plăcerea. Pornind de aici, ni se sugerează că orice cale de cunoaștere este, în cele din urmă, o cale către sine, către autocunoaștere, iar latura dominantă este cea care creează unul dintre cele patru tipuri. Paulo Coelho pare să acrediteze ideea că vrăjitoarele (mai ales cele care ajung în stadiul de maestre) sunt un soi de Spirite Pure, care, trecând granița credințelor păgâne, precreștine, ajung să se închine Fecioarei Maria sau Fecioarei Virgine din creștinism.

La fel ca Brida, și Atena își descoperă un har, un dar, un drum în viață în căutarea adevăratului Sens al Vieții, întruchipând oarecum cumulativ, toate cele patru modele feminine; lecțiile de dans preluate după scrieri vechi, când ea intră în transă prin dans, cursul de caligrafie și lecțiile despre viață primite în deșertul arab, toate sunt de fapt un soi de preambul pentru întâlnirea pe care o va avea în România cu cea care îi va deveni adevărata maestră și care o va iniția în cultul Mamei: Edda. Atena experimentează regăsirea de sine mai întâi ca membru al bisericii catolice, apoi ca membru într-o congregație a dansului ritual, apoi prin contactul cu o serie de persoane „chemate": proprietarul apartamentului pe care îl închiria, șeicul arab, mama țigancă româncă și, în final, „protectoarea" sa Edda sau Deidre, de la care învață care este adevărata esență a vieții; în final, devine ea însăși o maestră: „Era maestra mea, avea datoria de a-mi transmite

misterele sacre, de a trezi energia necunoscută care zace înăuntrul fiecăruia dintre noi" (recunoaşte Andrea McCain, actriţă). De fapt, Coelho ia încă o dată în discuţie o temă dragă lui, şi anume relaţia dintre magie şi putere (de altfel Paulo Coelho susţinuse, în 1988, o conferinţă cu acest titlu).

Revenind la contextul larg al nebuloasei mistico-ezoterice din care face parte şi mişcarea wicca, dar şi o serie de alte variante care valorifică vrăjitoria sub formele de manifestare dintre cele mai diverse, citătm o analiză de factură jurnalistică – destul de critică, de altfel – ce subliniază eclectismul abordărilor contemporane ale filonului magico-mitic, dar şi exteriorizările extrem de diverse: „Apetitul pentru supranatural nu este nici pe departe trăsătura de caracter a societăţilor aşa-zis „înapoiate", rudimentare din punct de vedere civilizaţional, al structurilor de autoritate sau al mecanismelor de emancipare. Cine doreşte, plecând din Occident, să descopere conservat în România „Evul Mediu întunecat", în periferiile ţigăneşti sau la Tanacu, nu are nevoie de o astfel de călătorie. Este suficient să consulte piaţa locală de oferte. De la astrologi la psihoterapeuţi autoinvestiţi cu puteri speciale şi de la interpreţi ai pietrelor la căutători ai Graalului – spectrul este foarte larg. La fel şi listele de preţuri. La o adică, nici nu este obligatoriu să cauţi în internet sau în publicaţiile „specializate". Orice librărie ceva mai mare din Vest are între timp o secţiune, la concurenţă cu filosofia şi teologia, de lucrări şi „bunuri" ezoterice. Pe lângă volume, de regulă bogat şi viu ilustrate, se vând beţigaşe aromate, mici statui cu Budha râzând, talismane, cristale, globuri de sticlă, cărţi de joc, ceaiuri care te pun în relaţie cu strămoşii, eşarfe ale păcii, colecţii de „pământuri sfinte" (de la Ierusalim şi până la altarele incaşe), semne de carte, steaua lui David, drapelul curcubeu etc. Toate ingredientele epocii numite potrivit *new age* sunt la îndemână. Tendinţa omului occidental, crescut teoretic în spiritul modern al îndoielii şi certitudinii exclusiv ştiinţifice, probate, de a îmbrăţişa oferte pseudo-spirituale este între timp un fenomen care îngrijorează inclusiv decidenţii politici. În Franţa laicismului militant, dar şi în Germania sau Austria, în ultimele decenii au fost instituite comisii parlamentare de analiză a ofertei sectelor şi psiho-grupărilor. Cu titlu exemplar, să ne gândim la seria de procese legate de „Biserica scientologică", dar şi la galeria figurilor oculte controversate de ieri şi de azi, majoritatea lor având probleme cu justiţia seculară"[50].

Acesta ar fi, în linii mari contextul cultural în care volume şi filme din genul naraţiunilor magico-fantastice ajung să fie din ce în ce mai apreciate de public. Într-o mare măsură este vorba despre re-evaluarea basmului tradiţional, cu interpretarea cultă a unor motive şi semnificaţii magice arhaice. Se ştie, de exemplu, că basmele tradiţionale pornesc deseori de la motivul orfanului crescut de părinţi adoptivi, dar care este, în realitate, fiul unor personaje importante, întocmai ca în cazul lui Harry Potter; şi motivul „celui însemnat" este întâlnit în tiparele epi-

[50] Radu Preda, *Vrăji, vrăjitoare, vrăjeli*, http://www.crestinortodox.ro/colaboratori/radu-preda/articole/pagina-7/.

cii populare, iar Harry Potter are o cicatrice în formă de fulger pe frunte; basmul trebuie să ofere lecții de viață, exact așa cum se întâmplă în cazul adolescentului haios care învață tainele magiei și, de fapt, tainele vieții, chiar dacă a unei vieți de vrăjitor; personajele din basm au ajutoare fantastice (la fel ca în Harap Alb, de exemplu) și, tot astfel îi vin în ajutor și lui Harry tot felul de personaje-vrăjitori sau viitori vrăjitori; basmele cultivă modelul acțiunii în grup, de obicei în trei, prieteni sau frați, exact cum sunt Harry, Hermione și Ron, ale căror acțiuni comune sunt construite pe motivul celor trei prieteni (sau frați, în basme); în fine, alți exegeți ai *fenomenului Harry Potter* consideră că în ciclul „Harry Potter", Harry și Hermione pot fi asemănați cu Hansel și Gretel; pe de altă parte, se vorbește tot mai mult despre un basm *à rebours*, despre un basm nereușit ca și performare morală a unui model de urmat: „în general basmele au rolul de a educa, de a prezenta copiilor un anume model de urmat, eroi buni și harnici, ascultători, și în general înzestrați cu o serie de calități pozitive. Nu se poate spune același lucru când vine vorba de seria Harry Potter, deoarece în aceste cărți modelul propus de J. K. Rowling este diferit. Se precizează la sfârșitul fiecărui volum că Harry își ia examenele dar nu se specifică niciodată cu ce notă; de fapt nici nu sunt importante notele, ci numai scorul la final de meci. Mai mult decât atât, singurul lucru pe care cititorii îl reține cu ușurință este următorul: cu cât vei fi mai neascultător, cu atât vei fi mai lăudat. (...) Puterea lui Harry Potter este dată de încălcarea tuturor regulilor, de nesăbuință și de mediocritate"[51].

Totuși, se poate spune că, printr-o reinterpretare în grilă modernă, se ajunge la un tip de basm cult contemporan, care pornește de la o cauzalitate magică și se finalizează în ficțional. Modelele create răspund dorinței de imaginar, fantastic, miraculos și magic al omului contemporan, pentru care admirația, stupoarea, emoția și chiar teama re-devin sentimente prioritare și pe care o analiză antropologică le poate lega de gândirea magico-religioasă și magico-arhetipală. În ultimele decenii ale secolului XX și în anii care au trecut din secolul XXI, putem observa că se întâmplă acest lucru cu seria „Harry Potter" a autoarei engleze J. K. Rowling, cu J. R. R. Tolkien și binecunoscuta sa trilogie „Stăpânul Inelelor" (*The Lord of the Rings*) sau „Hobbitul" (*The Hobbit*), cu C. S. Lewis, în seria „Cronicile din Narnia" *(The Chronicles of Narnia),* care, toate, conturează reactivarea stilului *fantasy* în cinematografie; lumile de tip *fantasy* sunt re-create total, ca spații perfect ficționale, fără lumea cunoscută nouă, muritorilor de rând, așa ca în controversata producție cinematografică „Avatar" sau *pot prelua secvențe din lumea reală și să le transpună în imaginarul fantastic ca teme istorico-fantastice,* de tipul „Gâlceava Tronurilor" (*Game of the Trons*), cu definirea unor reguli sociale și a unor ierarhii marcante, cu rase noi și mitologii calchiate, cu instituții religioase distorsionate, totul plasat în geografii feerice mitologice și istorii stranii.

[51] Eva Claudia Damian, „Reprezentări ale puterii în «Harry Potter»", în *Acta Iassyensia Comparationis*, nr. 4 / 2006, Iași, 2006, pp. 93-94.

Fiecare dintre aceste producții operează ferestre către o lume imaginară (uneori arătate chiar ca niște portaluri cibernetice: un peron de gară secret, un dulap, conectarea la aparate sofisticate sau intrarea printr-un cerc magic). Practic, se revalorizează formula clasică a basmului românesc cu „a fost odată ca niciodată", prin care eroii și, odată cu ei, cititorii, trec din lumea reală în lumea fantastică. În varianta „Harry Potter" cele două lumi sunt paralele și ni se spune limpede acest lucru, iar magia este un *modus vivendi* al vrăjitorilor, care se plimbă nestingheriți printre *Încuiați*, în altele, ca în „Stăpânul inelelor", Frodo trăiește direct într-o lume legendară, ireală, profund magică, străbătută de animism și panteism, creată ficțional de autorul cult, iar magia este apelată doar accidental, în situații de criză.

Dar, dacă în basmele populare românește, de exemplu, vrăjitoria era receptată de cele mai multe ori negativ, iar eroii reușesc să contracareze vrăjile prin vitejie sau înțelepciune, în seria „Harry Potter" oamenii obișnuiți sunt niște încuiați, ignoranți și de cele mai multe ori neputincioși, iar lupta dintre cele două principii – binele și răul – se duce între vrăjitori, care pot fi, unii dintre ei buni iar alții răi, toți utilizatori ai magiei în orice împrejurări, de la cele mai banale operațiuni casnice, deplasare, serviciu și chiar până la uciderea unui alt vrăjitor. Acest tablou ne duce cu gândul la analiza Jeannei Favret-Saada, cea care arăta felul în care „se umple" vechiul principiu fundamental al magiei, potrivit căruia ceva legat magic (*aruncat, țâpat, făcut* se spune în limbaj popular românesc) se dezleagă tot magic (prin *desfăcut*): vraja făcută de un vrăjitor este contracarată de un contra-vrăjitor, astfel încât acesta din urmă poate deveni vrăjitorul vrăjitorului său. Or, în episoadele din „Harry Potter", practic toate acțiunile sunt conflicte intra-vrăjitorești, între astfel de vrăjitori și contra-vrăjitori.

Așadar, unul dintre secretele popularității extraordinare a seriei, dincolo de apetența specială pentru magie a publicului contemporan fie el format din copii sau adulți, este acela că narațiunile construiesc în regim magic o lume similară celei reale, în care își pot găsi locul toți cititorii.

Seria Harry Potter și tehnica „jocului secund": transpuneri în ficțional ale ritualurilor magice / vrăjitorești

Succesiunea volumelor „Harry Potter" conturează un *bildungs – roman*, în care adolescentul Harry se inițiază în arta magiei, pe care o folosește din ce în ce mai rafinat, devenind, în final, un adevărat erou, cu toate atributele acestuia.

Similar eroilor din basmele populare, Harry Potter călărește o mătură și este însoțit de o bufniță albă, semn al înțelepciunii magice în toate culturile. Harry primește scrisori scrise cu cerneală verde și aduse de bufnițe, prin care trebuia să fie înștiințat de viitorul lui și de adevărata lui identitate. Cu ocazia împlinirii vârstei de 11 ani, el părăsește familia adoptivă și lumea reală și merge să studieze magia la o școală pentru copii cu aptitudini de magie, celebra Școală Hogwarts

de Farmece, Magie și Vrăjitorii. Colegiul este organizat pe clase și cursuri, ca în lumea reală, doar că profilul și subiectul acestora este unul centrat pe magie și vrăjitorie: există Cursuri de Ghicit, de Descântece, de Istoria magiei, de Farmece; există un profesor de Apărare contra Magiei Negre, unul de Poțiuni (materie separată, ni se atrage atenția la un moment dat!); există un joc special al vrăjitorilor, care se practică zburând pe mătură și chiar o Cupă Mondială de Vâj-Haț, există un campus, un Turnir al celor Trei Vrăjitori, iar folosirea nepermisă a magiei este considerată penală și reclamă exmatricularea. Durata cursurilor este de șase ani, iar managementul este asigurat de un maestru în ale vrăjitoriei, celebrul Albus Dumbledore.

Foarte interesantă este și ierarhia instituțională și administrativă, gândită ca o replică – uneori comică, uneori grotescă și absurdă, la fel ca în „Procesul" lui Kafka – a Școlii Hogwarts: ea se supune unui Minister al Magiei, gândit ca formă superioară administrativă, dar și punitivă (sancționează pe cei care încalcă regulile vrăjitorești), deci dotată cu rol juridic, adminsitrativ și legislativ. Tipic pentru sistemul bugetar, de stat, acest minister are o serie de angajați, ierarhic ordonați, care au în grijă bunul mers al acțiunilor magice, respectarea legilor magiei și păstrarea secretului acesteia, în așa fel încât *încuiații* să nu aibă acces la aceste secrete. Organizarea internă este similară organigramelor instituțiilor reale: există departamente (cum e Departamentul Transporturilor Magice, al Accidentelor și Catastrofelor Magice, Departamentul Jocurilor și Sporturilor Magice, Departamentul de Punere în Vigoare a Legilor Magice etc.), dar și oficii și birouri: Oficiul de Folosire Neregulamentară a Obiectelor Făcute de Încuiați, Echipa de Anulare a Magiei Întâmplătoare, Biroul de Ștergere a Memoriei și chiar și un Birou de Scuze pentru Încuiați... toate așezate arhitectural pe etaje diferite, cele mai importante fiind situate jos, mai aproape de pământ, iar cele mai puțin importante – la etajul șapte, într-un soi de piramidă inversată. Și tot la fel ca în viața reală universitară, se fac târguri de jobburi la Hogwarts, pentru ca tinerii vrăjitori să se poată pregăti pentru posturi bune în administrația magiei.

Mai mult, similar școlilor din lumea occidentală, directorul școlii este ajutat de un corp profesoral redutabil (există chiar și un fel de diriginți, de mentori școlari, care au grijă de câte una dintre cele patru „clase": *Cercetașii, Viperinii, Astropofii* și *Ochii de Șoim*, împreună cu *perfecții*, elevii din ultimul an, cei care stăpânesc deja ritualurile magice). Directorul și profesorii trebuie să se supună ministerului școlar (Ministerul Magiei), chiar dacă, de-a lungul poveștii, aceștia mai au și acte de contestare și nesupunere...

Antropologic vorbind, volumele – care prezintă inițierea lui Harry în vrăjitorie la Hogwarts și lupta sa magică cu Voldemort, asasinul părinților săi și care, din motive necunoscute de Harry, are de gând să-l omoare și pe acesta – sunt gândite pe structura vechii antagonii magie albă – magie neagră, sau, după unii specialiști, chiar între magie și vrăjitorie. Dacă Harry Potter este mereu descris ca un viitor magician, care folosește cunoștințele magice acumulate în școală doar

la desăvârșirea cunoașterii și la apărare,lordul Voldemort sau Cap-de-Mort este, în economia romanului – fluviu un fel de reprezentare a diavolului, rezultat al unei operațiuni de recuperare cultă literară, întocmai cum postula Claude Riviere, a vrăjitorului care a făcut pactul satanic.

Satanismul și demonologia, „reciclate” și filtrate, sunt prezente marcant la nivelul a două personaje-cheie; primul este Lordul Cap-de-Mort (*Lord Voldemort*), deținătorul unor puteri magico-malefice manifestate încă din copilărie și continuate în mijlocul viperinilor de la Hogwarts; foarte deștept, primește o serie de medalii și ajunge șef de promoție, dar se remarcă prin comiterea mai multor crime, prin metode specifice magiei negre: lovituri de stilet sau otrăvirea. Are o serie de adepți – „devoratorii morții”, folosind „blestemele de neiertat” pentru recrutarea adepților, inclusiv a vârcolacilor. Considerat cel mai mare Vrăjitor Întunecat al tuturor timpurilor, despre Voldemort se spune că este atât de puternic încât majoritatea vrăjitorilor și vrăjitoarelor se tem chiar să îi pronunțe numele, apelând la metoda pe care o găsim și în mentalitatea folclorică românească, cea a folosirii eufemismelor. De aceea, i se spune *Cel-Al-Cărui-Nume-Nu-Trebuie-Pronunțat* sau *Știi-Tu-Cine / Știm-Noi-Cine*.

Celălalt personaj satanic este Dolores Umbridge, director al Comisiei de Înregistrare a Oamenilor Lipsiți de Abilități Magice („muggles") și subsecretar principal la Ministerul pentru Magie; Dolores Umbridge era „semipură” (termen care desemnează faptul că o persoană este, din naştere, pe jumătate vrăjitor) și acționează (oarecum instituțional, din interiorul sistemului, din minister) asupra oamenilor neinițiați cu multă cruzime și sadism, reiterând ritualuri sataniste aduse sub forme multiple în cinematografia ultimelor decenii.

Substanța seriei conține numeroase trimiteri la magie, vrăjitorie, ocultism, satanism, demonologie, divinație sau rituri precreștine; sunt readuse în fundal personaje cunoscute din ocultism, vrăjitorie sau istorie (este vorba despre ocultiști medievali, episcopi englezi preocupați de vrăjitorie, fondatorii unor societăți teosfice), dar și personaje păgâne și mitologice foarte cunoscute, folosindu-li-se numele pentru personaje, cum ar fi: Minerva (zeița romană), Argos (uriașul cu 1000 de ochi din mitologia greacă), Circe (vrăjitoarea din Odiseea) sau Cliodna (zeița druidă/celtică). Personajele uzează de tehnici inventariate de studiile antropologice asupra magiei din toate timpurile și au cunoștințe de astrologie, divinație, știința plantelor de leac sau otrăvitoare, licori magice, talismane, piromanție, chiromanție, duhuri din spiritism, numerologie; sunt folosite cuvinte și expresii magice de tipul *Alohohora! Expelliarmus! Rictusempra! Finite Incantatem!* dar și *mâna gloriei* (care apare în *camera secretelor*) sau practica ghicirii în globul de cristal; tot ca în cunoscutele analize etnologice ale lui Claude Riviere, apar ritualuri satanice care se petrec în cimitir și care aduc în prim plan elemente de magie neagră cunoscute (sacrificiul uman, automutilarea, mânuirea pumnalului cu două tăișuri folosit în maleficii pentru sacrificiile rituale); romanele sunt po-

pulate de personaje fantastice: inorogi, himere, centauri, troli, vârcolaci, hipogrifi, dar și personaje creștine, cum sunt Cei Trei Magi (la un moment dat apare și Graalul, ca Pocal de Foc); cele mai multe personaje însă, sunt vrăjitorii de diferite tipuri, vârste, sexe și profiluri, întocmai cum sunt oamenii din comunitățile reale. Ei pot fi buni sau răi: Cap de Mort sau Cel Al Cărui Nume Nu Trebuie Pomenit sunt vrăjitori practicanți ai magiei negre, învățate de la Prințul Întunericului, și el fost elev de la Hogwarts, în vreme ce Albus Dumbledore sau părinții lui Harry, Lily și James Potter, sunt vrăjitori buni (ei acționează potrivit fluxului de energie magică propriu contra-vrăjitorilor, prin care contracarează acțiunile malefice generate de vrăjitoriii care au încercat să suprime forța vitală a victimei, conform termenilor cercetătoarei franceze Jeanne Favret-Saada); de asemenea, se folosesc simboluri magice, preluate frecvent de magia contemporană, dar și de *new age* din diferite curente oculte, masonerie, satanism: *unicornul* (cuceritorul, cel care are puterea de a schimba lumea), *curcubeul*, *pasărea Phoenix* care moare pentru a renaște din propria-i cenușă, *pegas*-ul mitic, *ochiul masonic atotvăzător*, *pelerina invizibilă*, *Lucifer*, *cercul* (în magie vrăjitorul trasează un cerc în jurul său și nu mai poate fi atins de alte vrăji); de altfel, să nu uităm că acțiunea romanului se petrece pe când alchimistul Nicholas Flammel – un personaj real, istoric – împlinește 665 de ani, deci ar urma să atingă vârsta malefică și satanică de 666.

Până și copertele cărților din edițiile originale (editura americană „Scholastic") folosesc o cromatică adiacentă imaginilor clasice de vrăjitorie, preluate, tot ca simboluri și în imaginile din filme. Pe multe coperte regăsim verdele, culoarea aramei din alchimie, care, supus acțiunii atmosferei, se înverzește; din aceste motive, culoarea preferată a magiei este verdele – stacojiu; în aceste condiții, vraja lordului Valdemort cu care i-a omorât pe părinții lui Harry este aruncată sub forma unei raze verzi, o frăție de la școala Hogwarts are ca și culoare oficială verdele, ochii lui Harry sunt verzi, profesoarele poartă pardesie verzi, limuzinele de la Ministerul Magiei sunt verzi, șoferii au costume de catifea verde etc.

Potter-ologia (știința despre Harry Potter), o știință fundamentată pe un marketing cultural agresiv

Ciclul de volume „Harry Potter" este un imens manual de vrăjitorie: elevii și, odată cu ei și cititorii, află cum se fac farmecele, cum să se apere de magia neagră, folosirea plantelor magice, transfigurarea lucrurilor, utilizarea baghetei magice, ghicirea viitorului, prepararea licorilor miraculoase sau zborul pe mătură; vrăjitoria devine brusc amuzantă și atractivă, astfel încât suntem tentați să credem că se încearcă punerea bazelor unei culturi vrăjitorești, oarecum pedagogic, metodologic, sistematic; volumele conturează o inițiere în vrăjitorie sub formă didactică (dovadă că unele școli din America, Anglia sau Noua Zeelandă propun aceste cărți ca lecturi suplimentare elevilor lor). În fond, volumele se aliniază la „pa-

siunea" pentru vrăjitorie a omului contemporan, pe care Oberon Zell- Ravenheart o exploata, de altfel, în al său *Manual de inițiere în vrăjitorie* (Editura Polirom, Iași, 2007), unde susținea că „vrăjitoria se învață după manual şi oricine poate deveni vrăjitor, chiar şi tu.. (...) O carte inspirată de învățăminte străvechi şi adevăruri sacre, la care până acum doar ai visat".

O observație care poate fi amuzantă, dar care dă de gândit în ceea ce privește eternitatea apetitului pentru magie, vrăjitorie și orice altă formă de manipulare a forțelor supra-umane ce ar putea deturna în mod favorabil destinul omului: una dintre sursele puterii lui Harry Potter este semnul său sub formă de fulger, de pe frunte, mărturie a conflictului dintre părinții săi și Cap de Mort. Dar cea mai importantă sursă dătătoare de putere este descendența excepțională a copilului: el este fiul lui Lily și James Potter, vrăjitori buni și extrem de puternici, singurii care au avut curajul să îl înfrunte pe Cap de Mort. Celebritatea lui, datorată acestei istorice descendențe, este atât de mare încât Harry Potter este deja prezent în compendii de magie din care studiază elevii de colegiu: în „Istoria magiei moderne", în „Înflorirea și decăderea Magiei Negre" și în „Mari Vrăjitori ai secolului XX".

Pentru a-și spori puterea magică, Harry Potter folosește instrumente magice: o mătură fermecată, despre care aflăm că este ultima performanță în materie de instrumente de zburat vrăjitorești, o pelerină invizibilă, dar și instrumente deținute de prietenii săi: cheile magice ale lui Hagrid, telentul spiriduşului Dobby, cunoștințele vaste ale tocilarei clasei, Hermione; la acestea se adaugă și cercul de prieteni, care îi sunt de folos protagonistului, dar fără ca acesta să învețe ceva în mod special de la ei. De altfel, o cercetătoare americană care a încercat o radiografie a puterii magice și a surselor ei în volumele din ciclul „Harry Potter"[52], demonstrează că protagonistul seriei nu deține resorturi personale ale puterii, ca rod al vreunor calități de excepție sau ca rod al unei înțelepciuni dobândite în școală ori în urma întâmplărilor trăite, ci rămâne un mediocru pe care îl ajută mai mult descendența, atributele moștenite și cunoștințele prietenilor. Aceeași este și concluzia la care ajunge un studiu românesc al construcției puterii în volumele despre care vorbim[53].

Numeroase voci au lansat o amplă dispută referitoare la mesajul educativ și moral al seriei, lansând întrebarea: *este potrivită sau nocivă pentru educația tinerilor?*

Sociologii americani și specialiștii în studiul magiei contemporane susțin că volumele scriitoarei J. K. Rowling și filmele de la Hollywood care sunt făcute pe baza cărților, deși ambele (atât scrierile, cât și filmele) sunt considerat fic-

[52] Farah Mendlesohn, „Crowning the King, Harry Potter and the Construction of Authority", în Lana A. Whited, *The Ivory Tower and Harry Potter*, University of Missouri Press, Columbia, 2002, pp. 159-181.

[53] Eva Claudia Damian, „Reprezentări ale puterii în «Harry Potter»", în *Acta Iassyensia Comparationis*, nr. 4 / 2006, Iași, 2006.

țiune, totuși încurajează tendințele *wicca*. Sociologii arată că adolescenții care au văzut filmele sau au citit cărțile s-au dovedit apoi interesați de magie, cumpărând și alte cărți de magie, purtând pentagrame pe tricouri sau jucându-se de-a magicienii ori chiar au participat la întruniri ale vrăjitoarelor.

Biserica ortodoxă a luat de asemenea poziție: este vizat codul moral al personajului principal, ce nu se remarcă prin virtuți deosebite, fiind, în fond, un elev mediocru, care este implicat în numeroase ritualuri magice, dar este criticat și faptul că oamenii simpli, care nu au cunoștințe magice, sunt profund dezumanizați, fiind denumiți *încuiați* și sunt descriși în termeni peiorativi sau chiar ridiculizați. Părerea este una critică: „Dacă luăm ca simplu exemplu seria de filme *Harry Potter* la concurență cu *Stăpânul inelelor*, ne putem da seama de amploarea fenomenului magiei moderne, față de care anumite Biserici au luat poziție critică, avertizând asupra consecințelor pe care acestea le-ar putea avea asupra unei generații în plină formare”[54].

Într-o primă etapă, cărțile au fost acceptate, pare-se de Vatican, chiar dacă, inițial, Papa a văzut în aceste publicații o amenințare la adresa valorilor creștine promovate de biserica catolică. Totuși, „combinația de supranatural și romantism echilibrează lucrurile. După ce te uiți la film rămâi cu valori ca prietenia, altruismul și loialitatea”, scrie Gaetano Vallini, criticul de film al Vaticanului[55].

O dispută notabilă pentru cultura și societatea mileniului trei a generat personajul Albus Dumbledore, mentorul lui Harry Potter și decanul colegiului, care, conform mărturisirii sale, are un secret „teribil”. În tinerețea sa s-a îndrăgostit de un coleg vrăjitor pe care a fost nevoit să îl ucidă, după ce a descoperit că practica magia neagră. Un personaj central homosexual într-o carte pentru copii a suscitat reacții din cele mai diverse, de la critica părinților și a bisericii, până la susținerea entuziastă a grupurilor de homosexuali din întreaga lume, bucuroși că acum și copiii află despre „realitatea” comunității în care trăiesc.

Cert este că astfel de scrieri literare-ficționale devin din ce în ce mai „gustate” de public. Pornind de la succesul de casă greu de imaginat al unor astfel de ficțiuni literare, studiourile cinematografice de la Hollywood au început să valorifice sistematic magia și vrăjitoria sub diverse forme, chiar cu expunerea doctrinelor și nu doar a practicilor vrăjitorești. „Sabrina the Teenage Witch”, „Charmed”, „Buffy the Vampire Slayer”, „The Craft”, „Practical Magic” sau „I Married a Witch” sunt doar câteva exemple. Și în România, canalele specializate în promovarea filmelor au înregistrat mare succes cu „Peace, Love and misunderstanding” (*Pace, dragoste și... neînțelegere*) sau cu „Practical Magic” (tradus *Ce vrăji mai fac fetele*).

[54] Dan Sandu, *Magia și vrăjitoria, forme suspecte de religiozitate*, http://www.dansandu.ro/pdf/carti/vrajitoria-si-practicile-magice.pdf.

[55] http://saccsiv.wordpress.com/2009/07/16/vaticanul-lauda-ultima-serie-din-harry-potter/.

DE LA VRAJĂ LA VRĂJEALĂ

Potrivit informațiilor care circulă în mediile electronice, cărțile scriitoarei J. K. Rowling au fost traduse în mai mult de 50 de limbi, numărând peste 200 milioane de exemplare vândute la sfârșitul anului 2014, tipărite în mai mult de 200 de țări. Un studiu american de cercetare asupra consumatorului, întreprins recent în SUA, a estimat că peste 50% din copiii cu vârsta între 6 si 17 ani au cel puțin o carte despre Harry Potter și că mii de copii dintre aceștia au citit volumele de mai multe ori. Părinții stau la cozi interminabile pentru a cumpăra bilete de film, librăria on-line *Amazon.com* are vânzări imense iar pretutindeni pot fi cumpărate tot felul de obiecte care îl reprezintă pe Harry Potter: cărți de joc, jocuri video, figurine, jucării, haine, pături, covoare, calendare, jocuri de calculator, bomboane etc.

Succesul seriei de volume semnate de J. K. Rowling este dovada certă a apetenței excepționale a individului contemporan – adult sau copil – pentru orice tip de intruziune magică în viața cotidiană, dar și a unui marketing cultural agresiv. Mai mult decât atât, consecința succesului seriei a fondat ceea ce s-a numit „fenomenul Harry Potter" sau chiar „potter-ologia", concretizate în apariții editoriale – pirat: impactul asupra culturii de masă a fost imediat speculat de industria editorială, care a înțeles potențialul comercial al subiectului și a generat abordări pe măsură (așa-numitele „cărți-parazit"). *Mediile electronice (mai ales librăria Amazon.com) vorbesc despre* ghiduri de genul *Ghidul neoficial al misterelor lui Harry Potter*, de Galadriel Waters sau *Înțelepciunea lui Harry Potter: Ce ne învață eroul tău preferat despre alegerile morale*, de Edmund M. Kern, ori chiar *Evanghelia după Harry Potter: Spiritualitatea din poveștile celui mai faimos vrăjitor din lume* de Connie Neal (traduceri aproximative din limba engleză); una dintre cele mai pline de succes astfel de producții a fost tradusă și în limba română, așa cum am amintit deja: *Manualul de inițiere în vrăjitorie*, de Oberon Zell-Ravenheart (2007), urmată imediat de *Cartea ucenicului vrăjitor*, de același autor.

Dedicată copiilor, la fel ca și seria „Harry Potter", dar gândită ca o lectură facilă și pentru adulții doritori de o diplomă de vrăjitor obținută la fără – frecvență, *Manualul de inițiere în vrăjitorie*, semnat de Oberon Zell-Ravenheart (el însuși cu o aură de vrăjitor modern, respectat pentru înțelepciunea sa, de fapt un adept al curentului neopăgânist din SUA) prezintă adolescenților lumea înconjurătoare, sub pretextul învățării vrăjilor cu care să o stăpânească. Paginile cărții aduc informații din cele mai variate domenii: ştiințele naturii, chimie, istorie, evoluționism, astrologie-astronomie, geografie, misteriile antichității și evului mediu, legende etc. pornind, așa cum se arată în prefața volumului, de la cărțile ale căror protagonist este Harry Potter și de la fenomenele magice povestite acolo. Practic, cartea evocă celebrul moment în care Harry Potter s-a urcat în expresul de Hogwarts de la nu mai puțin celebrul peron nouă și trei pătrimi al gării, conectându-și, astfel, „lecțiile" de magie cu subiectul cunoscutei serii. Copiii învață cum să își croiască mantia de vrăjitor sau cum să recunoască plantele de leac din

„grădina magică", cum să își facă un altar sau cum să rostească diverse incantații magice, ce semnifică fazele lunii în credințele magice sau ce este divinația, alchimia, astrologia[56].

În final, remarcăm că, în fond, toată această orientare către re-valorificarea magiei – în ordinea cinematografiei, literaturii, artelor vizuale, didacticii chiar – nu face decât să respecte principiile generale ale marketing-ului comercial din sfera economicului, astfel că marketing-ul cultural devine o profitabilă resursă pentru marketingul comercial. Gândit și construit – oarecum bizar – la confluența artei cu comerțul, marketingul cultural trebuie sî răspundă întrebărilor fundamentale ale procesului vânzării, de tipul: cui vând? cum vând? cum promovez? cum fac vânzarea repetitivă, și, mai ales, care sunt nevoile cumpărătorului? Vectorializarea culturală s-a făcut spre piața potențialilor beneficiari, consumatorii de cultură, de la toate nivelele, cu scopul de a le îndeplini nevoile și de a le produce satisfacțiile așteptate de ei. Sintetic, în economie, marketing-ul presupune câştigarea de profit prin satisfacerea nevoilor, dorințelor şi cerințelor umane. Pentru a le satisface cât mai bine, trebuie înțeleasă cultura pieței – țintă, cu focusare pe tendințele pieții, pe trend-ul înregistrat de diferite compartimente ale culturii. Era de așteptat, deci, ca produsele finite ale culturii societății contemporane să reacționeaze la cererea pieței. O piață formată, după cum am văzut mai sus, din indivizi pentru care apetența față de magie, sub varii forme și formule, crește necontenit din diferite motive (găsirea unui refugiu sau a unei lumi alternative, răspunsul la întrebări existențiale sau din contră, șocant de concrete, nevoia unei posibile legitimări, tentația de a manipula destinul în favoarea succesului personal, atingerea unui nivel înalt de cunoștințe necunoscute pentru masele largi etc.).

Nimic mai versatil decât piața imensă de oferte magice și vrăjitorești: manuale tipărite pentru copii dar și pentru „avansați", vrăjitoare și vrăjitorii on-line pe site-uri specializate de advertising, filme în care melanjul real-magic asigură succesul de box-office, terapii fizice și spirituale gândite ca alternative, canale TV centrate pe paranormal și fabulos, trăirea dincolo de frontierele cunoașterii, ofertele de parapsihologie, cu „case bântuite, levitație sau reîncarnare"[57] și, nu în ultimul rând, o întreagă pleiadă de studii antropologice, etnologice, folclorice, sociologice, religioase, etice, estetice etc., pe marginea acestui subiect care tinde să acapareze tot mai mult din spiritualitatea contemporană. Într-un astfel de climat socio-cultural cu deschideri mai mari ca niciodată spre nebuloasa mistico-ezoterică a mileniului trei, în care „cererea de vrăjitorie" pe piață își are ca răspuns pe măsură un spectru atât de larg de „oferte de magie și vrăjitorie", câștigurile fi-

[56] Oberon Zell-Ravenheart, *Manual de inițiere în vrăjitorie*, traducere de Mihaela Vânătoru şi Lucia Dos, Editura Polirom, Iași, 2007 și *Cartea ucenicului vrăjitor*, traducere de Iris Manuela Gîtlan Anghel, Editura Polirom, Iași, 2011.

[57] Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaș, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 129.

nanciare obținute din comercializarea artei de factură mitico-magică sunt, deja, un loc comun.

4.5. Între oglinzi: noi imagini ale magiei sau o manipulare reușită, dinspre mass-media

Despre avatarurile viitoarelor formule magico-religioase

Secole de-a rândul, omul s-a străduit să supună natura și să și-o subordoneze, „îmblânzind-o", luând-o în posesie în formule dintre cele mai violente. Ultimele decenii – marcate de globalizare și hiper-cibernetizare, dar și de post-modernism – au adus însă omului conștiința greșelii săvârșite dintr-un prea mare orgoliu și, instinctiv, începerea unor demersuri pentru „împrietenirea" cu natura și buna conviețuire cu aceasta. Dacă la nivel social și etic se vorbește tot mai mult despre o „gândire verde" (înlocuirea industriilor poluante cu tehnologiile verzi, stoparea tăierii pădurilor, stoparea risipei resurselor naturale și încurajarea reciclării oricăror materii prime, refacerea macrosistemelor ecologice, sensibilitate și afecțiune față de frumusețile naturale și peisaje), la nivelul spiritualității proprii mileniului III astfel de demersuri pot fi decelabile în aderarea la „nebuloasa mistico-ezoterică"[58] ce continuă (oarecum, sau cel puțin re-valorifică) ori înnoadă tradiția cu „religiozitatea paralelă" specifică ultimelor secole ale mileniului trecut.

Cert este că omul contemporan nu mai pare a fi atras de un Dumnezeu vindicativ / punitiv și nici nu mai pare foarte tentat de „viața de apoi" în clasica sa accepțiune creștină, dar nici nu mai vrea să creadă că destinul lui poate fi „încurcat" de un diavol-persoană fizică; preocuparea pentru *aici și acum* a societății actuale este în directă legătură cu o comuniune cu natura ce ar avea darul să liniștească și să tempereze angoasele existențiale generate de escaladarea șomajului, presiunea consumerismului sau a cibernetizării, disoluția familiei ori iminența catastrofelor naturale. Ecologismul a devenit un mod de asumare a lumii cvasi-general; traducerile sale spirituale sunt promovate de *new age* (considerată de tot mai mulți adepți drept religia viitorului), de magia eco-feminină de tip wicca sau de diferite „felii" de spiritualitate (sub numeroase forme şi denumiri), toate resimțite ca moduri și modalități de „revrăjire"[59] a lumii, după o prea intensă secularizare și „dez-vrăjire"[60] (a se vedea particula *neo* – pusă în fața vechilor

[58] Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclectism şi sincretisme", în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 709.

[59] Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, traducere de Elena Gabriela Stoian, Editura Institutul European, Iaşi, 2008.

[60] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.

curente pentru definirea celor contemporane: neo-spiritism, neo-păgânism, neo-satanism etc.).

Unele aspecte ale acestei atitudini au fost teoretizate de Michel Maffesoli în discuțiile sale despre re-vrăjirea lumii; vorbind despre „mimetismul tribal contemporan (...) care pune accentul pe corespondența socială și cosmică, pe acordul dintre mediu și solidaritățile de bază”[61], sociologul îl identifică pe acesta, în mare parte, cu tehnicile *new age*, care susțin o deschidere către non-rațional, chiar către irațional, către comunitate, către natură, și chiar „participarea magică” sau „mistică” ce vor lega socialul de natural și de cultural, fapt ce va conduce, în final, la „o reîntoarcere la valorile arhaice”[62]. Mai mult, reîntoarcerea la viziunea holistă asupra lumii este vizibilă în faptul că oamenii revalorizează animalele și natura, iar memoria grupului trimite către arhetipal, exemple bune fiind rolul pe care îl joacă arhetipurile în publicitate, entuziasmul suscitat de povești, basme și legende sau succesul reconstituirilor istorice sau mitice[63]. De aici – importanța ghicitului, a astrologiei, a sincretismelor religioase sau dezvoltarea tehnicilor *new age*[64].

După cum sugerează și Maffesoli și așa cum se poate observa și la o trecere în revistă a climatului cultural modern, în mod firesc, literatura și cinematografia nu puteau rata un subiect atât de copios și de o actualitate atât de mare (desigur, mirosind și succesul de box-office garantat, în concordanță cu cererea „pieței”); scopul mişcării / religiei / spiritualității *new age* este unul voluptos pentru filme sau cărți: dacă multă vreme astfel de arte au povestit despre cum a fost izgonit omul din paradis, acum epopeea merită refăcută *à rebours*: postularea primirii omului din nou în paradisul pierdut prin *mântuirea actualei lumi crepusculare, transformarea ei din nou în paradis, grăbirea venirii erei celei noi a unității, armoniei şi iubirii universale*[65].

Este vorba, în fond, spun sociologii și teoreticienii curentelor culturale, despre o recrudescență a ocultismului (cu precădere sub formele sale de magie și vrăjitorie, dar extrem rafinate și cu o paradigmă de oferte mai largă ca niciodată): „străvechile ritualuri și practici magice renasc, revenind în actualitate. Ele invadează nu numai clasicele toposuri rurale, ci și spațiul citadin modernizat. Aici, magia se impune în forme postmoderne cum ar fi luciferismul televizat, cabinetele de descântători, ghicitul tehnologizat mijlocit de ordinator etc.”[66]. Omul societății contemporane nu mai vrea să creadă orbește, ci vrea să experimenteze

[61] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 178.
[62] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 128.
[63] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 136.
[64] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 158.
[65] Bruno Würtz, *New Age: Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timişoara, 1994, p. 28.
[66] Nicu Gavriluță, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 190.

personal, mai ales tehnici psihocorporale (yoga, meditație, dansuri sacre, diferite ezoterisme) prin care să-și poată depăși condiția fizică și spirituală, să atingă „mântuirea" (deseori văzută ca sănătate, fericire, desăvârșire psihică) pe pământ, nu în cer; pentru aceasta se promovează o etică a dragostei, iar lumea este văzută ca un întreg armonios construit (în care umanul coexistă panteistic cu divinul și cu natura-mamă). Pe fundalul unei naturi eminamente vii, cu suflet și puls, rod al unei imaginații vizionare compusă din simboluri și imagini, magia este mai mult o rețea de energii care leagă ființele de lucruri, de natură, de univers, având ca scop final „ameliorarea" sau chiar „salvarea" omului și a naturii deopotrivă.

Ocultismul și / sau neopăgânismul s-a dovedit a avea un mare succes în toate domeniile artei. Criticii atrag atenția că desenele animate inspirate din legende medievale promovează principii ale păgânismului, iar cinematografia hollywoodiană de tip *fantasy* prezintă publicului principii ale vrăjitoriei contemporane sub forme diverse: serialul american al anilor '90, *Charmed*, de mare succes și în România, spunea limpede că protagonistele acțiunilor de vrăjitorie din film se ghidează după *Cartea Umbrelor*, citată ca reper bibliografic de wiccani; *Practical magic* (*Ce vrăji mai fac fetele,* 1998), în care alte două surori (și mai celebre datorită interpretărilor actrițelor Nicole Kidman și Sandra Bullock), crescute de mătușile lor care par a fi vrăjitoare wiccane, folosesc laolaltă tehnici woo-doo, divinație, dar și referiri la practicile preoților druizi sau la credințele vrăjitoarelor medievale; *Peace, Love and Misunderstanding* (2011) ne prezintă o Jane Fonda în rol de mamă și bunică adeptă a *flower-power*, mare amatoare de serbări câmpenești în care glorifică astrele în demersuri animist-panteiste, sau de militant ecologist cu scopul nobil de a salva sufletul planetei și omenirea întreagă.

Literatura fantastică influențată sau inspirată din legende și basme, epopei sau poeme epice cu carater eroic (multe dintre ele te tipul *bildungsroman*-ului) trebuie pusă în relație cu un adevărat fenomen socio-cultural: mase întregi de oameni s-au dovedit interesați de o lume mistico-magică populată de elfi, hobbiți, vrăjitori, magicieni, pitici, dragoni, vârcolaci, unicorni, centauri, în care eroii, cunoscători ai tehnicilor magice, folosesc o recuzită de sorginte indubitabil magică: inele fermecate, pietre prețioase, pelerine invizibile, săbii, oglinzi, pumnale, baghete fermecate, cupe sau potire, mături zburătoare și, mai ales, cercul magic.

De exemplu, volumul lui J.R. Tolkien, *The Master of the Rings* (*Stăpânul inelelor*), exploatează ocultismul celtic și scandinav, dar și animismul și panteismul, pe care se fundamentează de altfel și *The Hobbit*. Concepția potrivit căreia plantele și animalele, dar și toate lucrurile, fie ele cele mai simple obiecte fizice, au suflet și chiar o inteligență similară celei umane este foarte vizibilă: animalele vorbesc (concret: corbii, păianjenii dar și dragonii, elfii sau gnomii), copacii plâng când sunt tăiați, munții se cutremură de la rădă cini.

Seria *Harry Potter* aduce repere din chiar spațiul vrăjitoriei, valorificând teme de magie tradițională sau adaptări moderne: filmul este, în fapt, povestea

maturizării unui mare vrăjitor, provenit dintr-o familie de vrăjitori și care a servit – spun sociologii americani – drept model pentru mulți dintre tinerii care au văzut filmele sau au citit volumele. Magia se instituie treptat, de la spațiu și timp, la eroi și acțiuni, succesul seriei fiind dat, după cum au observat criticii, de chiar bogăția trimiterilor la rețetele magice sau al demersurilor de vrăjitorie. Tema alcătuirii și funcționării lumii paralele, magice, după tiparele lumii reale, umane, este mult augumentată de procesul de învățare a sistemelor magice pe care îl parcurge Harry Potter, într-o școală copiată după modelul școlilor obișnuite. Ideea de manual de vrăjitorie sau de demers literar fantastic cu caracter pedagogico-didactic a prins imediat – dovadă a unui nestăvilit apetit al publicului contemporan pentru tot ce este tangent magiei și vrăjitoriei – iar *fake*-urile după celebra serie semnată de J. K. Rowling nu au întârziat să apară. În mediul virtual se vorbește chiar de o nouă știință, *potter-ologia*...., iar mulți dintre cititori sunt gata să creadă că lumea viitorului va arăta ca cea în care trăiește micul vrăjitor Harry.

În mod special prezența cvasigeneralã în aceste abordări literare moderne a cercului magic ne trimite direct către wicca și tehnicile practicanților wiccani, care, se știe, își desfășoară demersurile magice în interiorul unui cerc protector. Pe de altă parte, aceste producții se constituie în tot atâtea manifeste împotriva prea intensei industrializări sau urbanizării agresive a unor zone pitorești din diverse locuri ale lumii.

Volumele lui Tolkien sau Rowling și superproducțiile cinematografice care le transpun pe marile ecrane au avut efecte și în cultura de masă: au fost puncte de pornire pentru *rock-opera* ca montaje panoramice; mai multe formații rock, rock progresiv sau metal – dintre care numim aici doar *Nightwish* și *Led Zeppelin* – au creat piese muzicale pornind de la tradițiile celtice reînviate de aceste filme sau au folosit numele unor personaje din filme ca pseudonime de scenă sau titluri de piese; un alt exemplu este oferit de Enya, adeptă declarată a *new age*, care a compus diverse piese instrumentale cu titluri inspirate din același filon (unele folosite chiar pentru coloana sonoră a unui episod din trilogia lui Tolkien).

Curentul wicca, cu foarte mulți adepți în lumea întreagă (inclusiv în România), folosește ritualurile magice cunoscute (multe dintre ele uzitate în magia evului mediu occidental), dar și panteismul (zeul și zeița adorate sunt aspectele duale ale unei singure divinități) și animismul (tot universul este viu, trăiește atât la nivel macro-, cât și la nivel micro- și are suflet și viață personală), fapt care a făcut să fie numitde mulți critici drept o „vrăjitorie păgână modernă"; zeița este de cele mai multe ori asociată pământului (sau lunii), iar zeul-soarelui; divinitatea este imanentă, idee care se suprapune peste animism, generând o rețea de relații spirituale între natură și om; wiccanii cred în magie și vrăjitorie și în natura ceremonială sau rituală a actelor, praxisul lor având puterea de a schimba destinul individual prin integrarea omului în armonia universului. Se postulează unanim

respectul față de natură și înfrățirea cu aceasta, astfel încât omul să poată trece de la viață la moarte integrându-se într-un ciclu firesc.

Printre cele mai obișnuite vrăji wiccane se numără cele de vindecare, de dragoste, de fertilitate și de înlăturare a influențelor negative, pentru care practicanții folosesc, așa cum spuneam, puterea cercului magic(toate vrăjile se fac în interiorul cercului). Simplitatea credințelor, precum și permisivitatea extremă a ideologiei wicca (pentru adepții acesteia fiecare om își poate clădi cum dorește drumul prin viață, cu singura condiție să nu îi deranjeze pe ceilalți și să nu facă rău naturii) a făcut ca wicca să fie preferată altor curente considerate neopăgâne, de tipul druidismului, neo-șamanismului sau odinismului (păgânismul nordic). La această preferință categorică (s-a observat, de exemplu, că adepții wicca sunt mai numeroși decât iehoviștii) se adaugă și eclectismul maxim al bazei credințelor: practic, pe fundalul unor credințe general – valabile precreștine, sunt inserate elemente din culte diverse: grecești, celtice, scandinave.

Brida lui Coelho (1990, varianta în limba română a apărut în 2012 la Humanitas) „traduce" pentru cititorul mai puțin avizat toate aceste cadre ale practicilor și ideologiei wicca, începând cu deificarea panteistă a naturii și conceptul de integrare și armonie a fiecărui om în natura prietenoasă, prin performarea unor trasee inițiatice prin pădure, gândite pentru începători, pe fundalul unor petreceri câmpenești ale adepților, cu sfaturi pentru o viață armonioasă, în care omul să fie împăcat cu sine însuși și cu natura din jurul său. Găsim laolaltă în carte informații despre sabat, principii și tradiții wicca, vindecarea cu plante, magia cu pietre, cristale, lumânări, aromo-terapia, știința copacilor, rețete naturiste de toate felurile, dar și principii de viață care au menirea de a elibera omul de angoasa provocată de societatea industrializată și de viața cotidiană în marele oraș, cu încurajarea de a face totul potrivit emoțiilor și pornirilor personale.

Remarcabilă este și valorizarea teoriilor feministe din ce în ce mai la modă în occident: adeptele wicca din volum, și, în final, și vrăjitoarea Brida, sunt foarte conștiente de filiația lor cu vrăjitoarele medievale arse pe rug în vremea Inchiziției; acest mit este extrem de important pentru vrăjitoarele moderne nu doar pentru că le asigură o legitimare oarecum istorică (prin raportarea la un fapt real, înspăimântător, de ample dimensiuni, al evului mediu) și le permit, astfel, o acută tendință de autovictimizare, dar și pentru că le conferă cunoștințe inegalabile, ele considerându-se a fi urmașele directe ale vrăjitoarelor arse pe rug, depozitare ale cunoștințelor de magie și vrăjitorie, ca mărci de maximă putere. Ecofeminismul trebuie pus în relație cu vrăjitoria (care este prin excelență proferată de femei), în demersul de reevaluare a naturii și de abordare feminină a acesteia, adică asociată emoției și nu rațiunii, într-o viziune holistă deplină.

Într-o situație similară ne găsim cu filmul *Avatar*, cel careaduce și mai explicit în prim plan principiile unei religii globaliste, cadru specific pentru colecția de practici cunoscute sub numele de *new age*: pelicula este un soi de eco-

utopie prin care se condamnă tehnologia avansată a mileniului trei, responsabilă de ruperea omului de natură și propune refacerea legăturii simbiotice, dar nu oricum, ci prin metode și tehnici supersofisticate corporale și mentale (traduse magistral după unii, catastrofal sau kitsch după alții, în tehnologii cinematografice dintre cele mai moderne).

Nu ne propunem să abordăm conceptele novatoare în cinematografie și tehnica de filmare (celebrele „imagini de sinteză" panoramice, cibernetice, au făcut carieră în critica de film, la fel ca generarea completă pe calculator a unor personaje, utilizând tehnica de captură performantă), deși cei care se pricep la cinematografie văd și aici tot un soi de magie, cea a hiperbolizării: „Efectele vizuale ale culorilor sunt accentuate şi subliniate de dimensiunile obiectelor. Pe Pandora, totul e gigantic: copacii, munții plutitori (magrittieni, totuşi neverosimili într-un loc unde gravitația pare să existe), cascadele, animalele, florile, umanoizii care locuiesc pe această planetă (dimensiunea lor e dublă față de a pământenilor). În acest sens, putem afirma că poetica regizorală a lui James Cameron este în mod evident hiperbolică, mizând pe grandoare, hipertrofie, depăşire permanentă a limitelor în toate direcțiile posibile (inclusiv limitele inerente limbajului cinematografic)"[67]; credem și noi că magia e prezentă oarecum difuz, la nivel de atmosferă: abundența culorilor metalizate, sporii luminoși din aer, mișcările feline, toate sugerează un spațiu al fantasticului magic foarte prielnic „împrietenirii" cu natura.

Dincolo de tehnica de cinema, vorbim mai ales despre ideologia promovată de film prin subiectul complicat dar care poate fi decriptat totuși ușor de spectatorii obișnuiți cu o logică internă a basmului sau legendei fantastice. Fostul pușcaș marin Jake Sully ajunge într-o altă lume, cea a planetei Pandora, unde locuitorii duc o viață arhetipală (omul conviețuiește cu totemul său sau cu „mama" natură, cu zeitatea feminină primară), în deplină armonie cu mediul înconjurător, într-un puternic contrast cu lumea hiper-tehnologizată și ruptă de natură a pământenilor. Urmând reacția lui Gulliver (personajul lui Jonathan Swift găsise și el în *țara cailor înțelepți* niște ființe care valorificau traiul simplu și armonios, contrastant cu atmosfera imorală a secolului XVIII pământean....), Sully se lasă convins de simplitatea și liniștea vieții pandorene și, în final, aderă la modelul ecologisto-integrator al acesteia.

Regăsim în *Avatar* toate principiile teoretice postulate de Maffesoli, care atrăgea atenția că într-un context în care, oarecum paradoxal, armonizarea cu natura este direct legată de tehnicile cibernetice, ideologia mileniului pare una extrem de cuprinzătoare și ea poate fi numită: „*a fi cool* (...); termen polisemantic, *cool* descrie o stare de spirit non-ofensivă, o sensibilitate plurală", pentru care raportarea la realitate, se face printr-un mijloc „care este virtualul, propriu

[67] Ioan Pop-Curșeu, „Avatar – o mașină de fantasme și reverii", în *Apostrof*, nr. 4 (239) / 2010, p. 26.

tehnologiei de vârf", adică internetul, „mașina de făcut zei", ce pune în evidență „energia arhetipică a imaginilor, ce favorizează dilatarea eului în și grație alterității, o răspândire radioactivă a media de comunicare interactivă"[68]. Mai mult, „dorința de comuniune cu arhetipurile", cu gândirea sălbatică, cu un anume „șamanism difuz", vizibil în muzică, teatru, sport, îl determină pe Maffesoli să emită ideea că socialul mileniului III este concretizat în veritabile „triburi postmoderne", pentru care esențială este dorința de a fi împreună[69]; în concluzie, dacă modernitatea venea cu modelul unicului, al unicității, al individului, prin contrast, postmodernitatea este foarte aproape de politeism, sau chiar de panteism, prin „reafirmarea complexului, heterogenizarea tuturor aspectelor vieții, pluralizarea persoanei, policulturalismul galopant"[70], dar și prin apetența pentru invizibil, supranatural, magic și misterios[71].

Întâmplările din film se petrec în anul 2154, pe o lună a sistemului stelar Alpha Centauri (informațiile arată că omenirea va putea ajunge pe Alpha Centauri, cea mai apropiată stea de sistemul nostru solar, în curând, în doar două săptămâni, ea aflându-se la 4,3 ani-lumină de Pământ[72]); luna se numește Pandora (referințele mitologicedirecționând spre prima femeie pământeană, al cărei nume, în greaca veche, înseamnă „care are toate darurile", asemeni planetei din film). Dovadă a „obsesiei" supunerii mediului înconjurător, oamenii extrag minereuri de pe această planetă, amenințând cu distrugerea, la fel ca pe Pământ, a armoniei naturii.

Pe Pandora trăiesc Na'vi, umanoizi cu piele albastră, cu instincte și mișcări de felină, integrați perfect în ecosistemul planetei șicare venerează, în chip panteist, pe zeița-mamă Eywa. Animismul stă la baza filozofiei acestui paradis paralel, recreat virtual: copacii trăiesc și suferă dacă sunt uciși, iar peisajele sunt dintre cele ce aparțin începuturilor edenice. Chiar și planeta are un suflet – pe care vor încerca să îl salveze de la degradare și moarte eroii pozitivi ai filmului; în această lume de început de timp, oamenii trăiesc simbiotic cu natura, făcând practic, parte, din ea: ei sunt legați aproape fizic de Copacul-Casă, punct de plecare pentru destinele fiecăruia, un soi de totem, dar și o imagine cu valoare simbolică maximă și cu un mare efect de coagulare socială și culturală.

Pentru a ajunge aici, oamenii au nevoie de corpuri care să se poată acomoda atmosferei pandoriene și de aceea apelează la *avataruri*, adică la niște trupuri modificate genetic utlilizate de oameni pentru a putea interacționa cu Na'vi, un soi de hibrizi controlați de operatori umani; avatarurile sunt folosite de Jake și de biologii Augustine și Norm în explorările lor pe noua planetă. De fapt, se ape-

[68] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 89.
[69] Michel Maffesoli, *op. cit.*, pp. 77-109 (cap. „Înțelepciunea sălbatică").
[70] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 149.
[71] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 151.
[72] http://www.ziare.com/magazin/nasa/nasa-construieste-naveta-spatiala-demna-de-star-trek-ar-putea-depasi-viteza-luminii-1304476.

lează la una din tehnicile cu care cochetează *new age*: experiența transpersonală, adică desprinderea de corpul fizic și activarea unor mecanisme cognitive extrasenzoriale (reamintim că *new age* promovează psihologia gestaltistă, bazată mai ales pe interpretarea iluziilor), dar și călătoriile sufletului și reîncarnarea (metempsihoza). Relația dintre avatar și trupul uman, intermediată cibernetic, conduce la imaginea unei dedublări de factură magico-mistică, ce poate, prin subterfugii de ordin magic, să prelungească infinit viața pământeană a omului: dacă trupul omului, îmbătrânit, handicapat (ca în cazul eroului principal, care este paralizat de la brâu în jos) sau chiar mort rămâne pe Pământ, trupul lui cibernetic, avatarul, poate continua viața într-o lume paralelă, unde, datorită integrării sale perfecte în natura ambientală, poate atinge nemurirea. Iată cum, prin faptul că filmul susține teorii precum transferul mental, conexiunea neuronală sau construirea unor rețele energetice, se militează, practic, pentru mecanisme promovate de *new age* în încercarea desăvârșirii personale a individului.

Rămas pe Pandora, în prima etapă pentru trei luni, Jack trăiește aproape de băștinașa Neytiri (cea care îl salvase) și de tribul său, Omaticaya, și începe să aprecieze tot mai mult stilul acestora de viață; este inițiat în tainele Omaticaya, și începe să le prețuiască tradițiile, valorile și respectul pentru natură. El înțelege animismul din filozofia lor și faptul că, dacă buldozerul adus aici de pământeni va distruge „Copacul vocilor", nu doar că acesta va suferi cumplit, ci tot tribul va suferi. La fel s-ar întâmpla și cu „Arborele vieții" (*Tree of Souls*), sub care se strânge tribul atunci când este amenințat, pentru a beneficia de dubla sa putere: unificatoare și protectoare. Acest arbore este axul central al culturii pandoriene, iar valoarea sa de simbol, alături de valoarea lui energetică, de centru de rețea bioenergetică, înseamnă pentru Na'vi rațiunea de a trăi. Distrugerea lui ar echivala cu o moarte simbolică totală, și, practic, sfârșitul planetei.

Chiar mai important decât acesta este *Home Tree*, un soi de arhetip cu valoare de totem. Neytiri îl duce pe Jakela *Home Tree* (Copacul Casă), care este locuit de clanul Neytiriei, Omaticaya. Dar Home Treeva trebui să fie părăsit de băștinași, pentru că el se găsește situat chiar deasupra unui important zăcământ de unobtanium. Și, în opinia exploatatorilor pământeni, va trebui distrus pentru facilitarea exploatării zăcământului.

De altfel, bioloaga Augustine avertizase că distrugerea copacului matriceal va afecta sistemul neurologic și biologic al ecosistemului pandorian, pentru că toate organismele de pe Pandora sunt conectate cu acesta, la nivel de rețea energetică. Știm că arborele / copacul este „simbol al vieții în continuă evoluție"[73], el fiind, prin diferite calități – longevitate, dimensiuni, culoare – un element esențial

[73] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, traducere de Micaela Slavescu, Laurentiu Zoicas (coord.), Daniel Nicolescu, Doina Uricariu, Olga Zaicik, Irina Bojin, Victor-Dinu Vladulescu, Ileana Cantuniari, Liana Repeteanu, Agnes Davidovici, Sanda Oprescu, Editura Artemis, București, 1995, vol. I, p. 124 și urm.

al matricei culturale a unui popor: stejarul celtic, teiul germanic, frasinul scandinav, măslinul oriental, mesteacănul siberian, sunt doar câteva exemple în acest sens; dar în cazul nostru, copacul și cultul pentru copac poate trimite și la o viziune panteistă asupra universului, dat fiind faptul că acesta poate dezvolta simultan sau succesiv polarități sexuale duale, fiind fie simbol feminin, fie masculin, fie ambele deodată, întocmai ca în viziunea panteistă a religiei wicca. Antropologii mai notează și „prezența frecventă, în legendele popoarelor, a taților-arbori, ca și a mamelor-arbori", iar existența unui astfel de arbore-străbun îl face „simbol al dezvoltării unei familii, a cetății, a seminției"[74].

Un interesant personaj mitologic cu atribute magice este Toruk, îmblânzit în final de Jake. Toruk este o bestie zburătoare foarte puternică, ce a fost anterior îmblânzită doar de alți cinci Na'vi, iar episodul supunerii sale trimite către timpul eroic al antichității greco-latine și semizeii salvatori prin omorârea de hydre, balauri sau minotauri.

Un moment remarcabil este incantația pe care Jake, devenit acum pandorian, o pronunță, împreună cu tot poporul Na'vi,către Eywa, zeița-mamă, un soi de Geea grecească, să îi ajute pe Na'vi în bătălia ce avea să înceapă în curând. Susținerea luptătorilor de către diferite forțe din natură este interpretată ca un răspuns pozitiv al mamei natură Eywa și se petrece întocmai ca în basmele folclorice: animalele sălbatice, multe dintre ele cu chip de monștri, copacii, pietrele, toate vin în ajutorul poporului Na'vi în lupta cumplită cu dușmanul uman cotropitor și, desigur, acesta este învins. În final, Jake devine cu adevărat pandorian, pentru că întreaga lui conștiință este transplantată în avatar, iar el este conectat, la fel ca toți ceilalți, la Arborele Vieții. Integrarea în natură s-a petrecut cu succes, iar moartea este sublimată și înlocuită cu eco-integrarea dorită: tehnologiile cibernetice, artificiale, permit trupurilor umane să se mute într-o altă dimensiune, cea de avatar tehnologic, și să trăiască etern la rădăcinile unui HomeTree dătător de viață și speranță.

Personajele Na'vi-Neytiri, prințesa Omaticaya, Mo'at, liderul spiritual al Omaticaya, mama lui Neytirișisoția liderului clanului Eytucan și Eytucan însuși, Tsu'tey, moștenitor al șefiei tribului, și logodnicul Neytiriei, înainte de venirea pământenilor, Akwey, șeful unul clan de câmpie din aceeași rasă Na'vi – sunt construite conform structurii parentale proprii unei comunități arhetipale sau tradiționale.

Cât se poate de aplicat, ne gândim la teoretizările lui Bruno Würtz, care într-o cunoscută cercetare a New Agesintetiza astfel spiritualitatea religiei viitorului: depersonalizarea lui Dumnezeu, divinizarea panteistă a omului și atingerea desăvârșirii personale prin tehnici de meditație și ritualuri de doândire a stării de iluminare. De fapt, potrivit teoreticienilor culturii contemporane, mai mult decât

[74] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 130-131.

o religie, *new age* este o spiritualitate extrem de largă, de vastă, care va fi un fundament pentru o viitoare eră a omenirii, în care va domni o armonie universală; este o ideologie care va valorifica în egală măsură știința (și pe cea „convențională", dar și discipline de graniță precum astrologia, psihologia hipnotică, gestaltismul) și spiritualitatea (ca sinteză de religii, magii, orientări mistice, credințe amalagamate în OZN-uri, în reîncarnare, în yoga, în șamanism, în cabala, în ocultism sub toate formele lui); spiritualitatea *new age* este „sinteza dintre ştiinţificitatea occidentală şi înţelepciunea orientală"[75], iar relația omului cu natura este și ea revalorificată sub forma unei osmoze permanente, totul conducând spre ideea că ecologia va fi un soi de știință globală a viitorului și, deopotrivă, religia lui.

New age propune o viziune holistă asupra universului, concretizată în abordarea omului ca o interconexiune între suflet și trup, între emoție și rațiune; orientarea spre panteism poate fi observată în venerarea zeiței-pământ sau a zeiței-natură Gaia, exact așa cum o regăsim în film. De altfel se știe că, discret chestionat asupra filozofiei propriului film, regizorul James Cameron a răspuns emblematic pentru ecologismul *new age*: „Suntem pe cale de a pierde contactul cu Mama-Natură. Ființa umană neglijează tot mai mult ciclurile vieții, considerând natura o simplă producătoare de proteine. Armonia se îndepărtează…"[76].

Ideologia eco-spiritualității viitorului s-a bucurat de succes: o dovadă ar putea fi acțiunea la nivel intercontinental promovată de chiar James Cameron – *Avatar Home Tree Initiative*, inițiată de Ziua Pământului din anul 2010 (22 aprilie), care își propune „un efort global de a planta un milion de copaci în onoarea filmului Avatar"[77]. Mai mult, împreună cu Al. Gore, vicepreședintele SUA, James Cameron a făcut o scurtă explorare a bazinului Amazonului, rezervorul eco-energetic al Pământului, în urma căreia o serie de specialiști în sistemele ecologice au discutat despre felul în care „fenomenul Pandora" ar putea deveni posibil și pe pământ, dat fiind faptul că Pandora și Pământul au probleme similare în ceea ce privește raportarea locuitorilor la mediul înconjurător. Totul a plecat de la mesajul de un extraordinar impact pe care filmul l-a avut asupra celor preocupați de problemele mediului; a fost un bun prilej pentru regizorul american să anunțe că filmul său va avea și o parte secundă, care se va realiza aproape exclusiv sub apă și va fi o relatare despre coeziunea locuitorilor planetei Pandora cu oceanele de acolo[78].

New age înseamnă, înainte de toate, câteva idei fondatoare, toate comune cu neopăgânismul și vrăjitoria contemporană: lumea vizibilă (materială) nu e singura realitate posibilă; lumea este un sistem holistic: fiecare om are o părticică din divinitateiar omul face parte din totalitatea organică în care divinitatea este imanentă; omul se poate autodesăvârşi prin psiho-tehnici diverse (me-

[75] Bruno Würtz, *op. cit.*, p. 33.
[76] http://mihneamaruta.ro/2010/01/02/avatar-un-manifest-new-age/.
[77] http://www.earthday.org/avatar.
[78] http://www.treehugger.com/culture/is-pandora-possible-james-camerons-home-tree-initiative.html.

ditația sau ritualurile colective de încărcare energetică sau vindecare și armonizare sunt doar câteva dintre ele); este sigură venirea unei ere noi: se preconizează abolirea paradigmei carteziene a Erei Peștilor și instituirea „paradigmei holiste a Erei Vărsătorului, care se va petrece simultan cu o înnoire lăuntrică a omului”[79].

În concluzie, am putea spune că toate reperele culturale pe care le-am prezentat aici atestă, indubitabil, promovarea unor formule de neo-păgânism, reclamate de o apetență imensă a societății contemporane pentru magic, mistic, religios, arhetipal. Sociologii cred că această orientare spre o nouă spiritualitate este generată de refuzul tot mai conștient a ceea ce a însemnat „modelul occidental” de societate, prea rațională, prea precisă, prea tehnică, prea dezlipită de natură, care nu mai lasă deloc omului posibilitatea de a trăi în iluzii, în vise, în magie. *New age* este o formă de căutare spirituală care permite fiecărui individ să se afilieze la o gamă largă de ideologii, dar care să nu se mai subordoneze unui Dumnezeu monoteist, ci să se axeze pe stimularea și cultivarea puterilor proprii, personale, de tipul autocunoașterii, autocontrolului, vindecării pe cale psihică sau a unor genuri de manipulare a destinului propriu venite din sfera ritualului magic. Pentru că fiecare individ percepe realitatea în mod personal, fiecare își poate alege religia sau zeitatea sau calea sprituală care crede că i se potrivește cel mai bine.

Recapitulând, nebuloasa mistico-ezoterică este extrem de încăpătoare; un loc aparte ocupă aici vrăjitoria contemporană, manifestată cel mai adesea sub forma ecofeminismului, dar și păgânismul de orice fel sau spiritualitatea *new age*, cu viziunea sa integratoare. În societatea hiperindustrializată natura, sufletul, și în general valorile umaniste nu prea își găsesc locul. Pe acest fundal, o ideologie de tip *new age*, bazată pe principiul conștientizării spirituale era de așteptat să aibă succes, sub diferitele ei formule: ecofeminism, gândire holistă, terapii naturiste extrem de variate, dezvoltare personală, terapie gestaltistă, wicca, druidism,psihologie transpersonală, psihologie budistă, șamanism, hipnoză, yoga, tantra și multe altele.

Într-o anume măsură, *new age* este o religie a postmodernismului: putem recepta modernitatea ca fiind fundamentată pe raționalism, individualism și secularizare, în timp ce postmodernitatea vine cu o alternativă extrem de ofertantă, bazată pe cultura de tip *new age*, adică pe magie, mituri, religiozitate, care, în fond, nu reprezintă o descoperire nouă, ci semnalează dorința omului de a resemantiza, în grilă contemporană, conținuturi ideatice vechi, tradiții și ideologii asumate și înaintea modernismului sau postmodernismului.

Dar nu este mai puțin adevărat că produsele culturii de tip *new age* sau wicca (sau, în general, cele care se subordonează, într-un fel sau altul, neo-păgânismului contemporan) pot fi citite și în grila basmelor fantastice tradiționale

[79] Mihaela Frunză, „Feminitate și ocultism”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, nr. 5 / 2003, pp. 137-138.

sau a legendelor specifice culturii orale a comunităților tradiționale sau arhaice; citățm, pentru susținerea ideii, o opinie care așează *Avatar* între cele două paradigme: spiritualitatea tradițională și ideologia postmodernistă: „aspectele SF ale filmului (...) se conjugă armonios cu o logică de basm, excelent pusă în scenă de regizor. De această logică de basm țin înfruntarea dintre bine şi rău şi polarizarea maniheistă a personajelor (nuanțată totuşi uneori), precum şi tema centrală a filmului, aceea a unei inițieri. Să ne aducem aminte în câte basme eroul, la fel ca Jake Sully (Sam Worthington) al nostru, este la început un tânăr prostuț, dar cu inimă viteză, care sfârşeşte – la capătul lanțului de încercări inițiatice – prin a deveni om în deplinul înțeles al cuvântului. Aventura ontologică a lui Jake se petrece la două niveluri diferite. În primul rând, printre oameni, devine, din soldatul american proslăvind ideologia militaristă a țării sale (exercitată acum, în 2154, şi la 4,4 milioane de ani-lumină de Terra), prin intermediul prieteniei cu oamenii de ştiință, sensibil la valori neperisabile: prietenie, dragoste, devotament, ataşament față de natură (manifestat în forme apropiate de ecologismul radical contemporan, de panteismul cvasireligios al mişcării *new age*). Apoi, în paralel, printre Na'vi, învață să adopte un nou mod de viață, în armonie cu pulsul Marii Mame (Eywa), devenind astfel Omaticaya, membru cu drepturi depline al poporului uriaşilor albaştri şi codați de pe Pandora"[80].

Magia și magia reflectată: între două oglinzi, trecutul și cultura media

Concepția despre imaginar a omului modern se situează între realitate și ficțiune, cei doi poli determinându-se reciproc și intrând într-o corelație din care se naște un nou regim de ficțiune[81], propriu lumii contemporane, generat de confuzia dintre cei trei poli ai imaginarului: imaginarul individual (visul), imaginarul colectiv (mituri, rituri și simboluri) și ficțiunea artistică; invadarea realității de ficțiune este o trăsătură a lumii contemporane, când, între real și fictiv se observă o confuzie tot mai mare, ficționalul devenind un soi de model pentru realitate; cauza este redistribuirea rolurilor între polii construcției imaginarului – imaginarul individual (de exemplu, visul), imaginarul social (de exemplu mitul, ritul și simbolul) și ficțiunea, adică creația artistică și literară.

Reportajele televizate mimează realitatea, dialogurile on-line se desfășoară între parteneri deseori necunoscuți (fără identitate, străini), dezastrele planetare sunt obținute prin intermediul acționării telecomenzii (filme care tratează apocalipsa), astfel încât omul modern ajunge să se îndoiască de realitatea însăși și să simtă că trăiește, pratic, într-un soi de ficțiune. Această redistribuire a realului și ficționalului condiționează circulația între cei trei poli, făcându-i să se con-

[80] Ioan Pop-Curşeu, *op. cit.*, p. 27.
[81] Marc Augé, *La guerre des rêves. Exercises d'ethno-fiction*, Edition du Seuil, Paris, 1997.

funde unul cu celălalt. Modernitatea era caracterizată prin exacerbarea individualismului și dezvrăjirii lumii, un soi de dezicere de miturile, riturile, simbolurile cele vechi, dar omul contemporan re-vrăjește lumea, ficționalizând-o prin artă, literatură, cinematografie, proiecții media[82].

Apetența specială pentru magic, miraculos sau fantastic asigură succesul acestor producții ficționale, care recreează lumi demult apuse sau trasează lumi viitoare, practic, explorând imaginarul colectiv și personal; însăși modalitatea de generare a unor astfel de producții artistice este una magică, ținând de mecanismele divinației, ale artei de a prezice viitorul – cea mai facilă cale de a putea explora lumile fabuloase și multidimensionale ale viitorului – trădând un imaginar colectiv contemporan avid de fantastic, mister și magie.

Multe din aceste concepte sunt puse în act și în sfera politicii mileniului trei, în care manipularea oarecum „clasică" se completează cu tehnici magice, psihologice, rituale, favorizând succese electorale sau vaste orientări ale maselor, așa cum observă panoramic profesorul Nicu Gavriluță într-un studiu recent[83].

De altfel, în sectorul marketingului magico-religios, specializarea prestatorilor de servicii este variată, la fel cum ocurența situațiilor magice în contemporaneitate este maximă; diferențele rural / urban sunt vizibile, dar ambele sectoare sunt interesate de oferta magico-rituală: în vreme ce masele rurale sau mai puțin instruite preferă în continuare mirabilul miraculos (moaștele, icoanele făcătoare de minuni) sau sfaturile de la vrăjitoarea satului și aderă la minunile magico-religioase (pelerinaje, acatiste, deschiderea cărții), populația urbană apelează la tehnici sofisticate: divinație computerizată / electronică, mentaliști, bioenergo-practicieni, psihoterapeuți; însă revrăjirea înseamnă nu doar noi forme de magie, cele mai multe preluate din tradițional, ci și o paletă largă de pseudoștiințe, cu șarlatani și profitori.

În aceste condiții devine tot mai vizibilă granița între ficțional și non-ficțional, adică între ceea ce se trasmite la nivel de mass-media sau mediile culturale contemporane (literatura, arta, cinematografia, *advertising*-ul) și praxisul magico-ritual propriu zis, punerea în practică a actelor magice de către actanți de toate felurile, concret, real, palpabil, în spații destinate efectiv acestor demersuri de divinație, magie terapeutică sau magie erotică.

Prin film, literatură, artă, se transmite doar ficționalul, fantasticul de mai multe feluri și se conturează doar imaginea magicului contemporan (cu nivelele de apetență ale publicului); nivelul de apetență spre magic este foarte mult augumentat odată cu dezvoltarea fără precedent a mijloacelor de transmitere în masă, care manipulează și orientează către o anumită imagine a magiei contemporane, mai mult decât către praxisul propriu-zis; astfel, magia se construiește și se creează

[82] Marc Augé, *op. cit.*, p. 155.
[83] Nicu Gavriluță, *Mit, magie și manipulare politică*, Editura Institutul European, Iași, 2015.

mereu, continuu, plasându-și clientul „între oglinzi", iar mecanismul însuși de creare a imaginii este unul magic, ficțional.

Așadar, cele două paliere ale fenomenului magico-ritual trebuie puse nu neapărat în opoziție, dar cel puțin în relație: pe de o parte fenomenul arhetipal al magiei, cu formele sale concrete de manifestare și pe de altă parte imaginea fenomenelor magico-miraculoase în mediile culturale diverse.

Un exercițiu antropologic devine necesar în acest punct al discuției: dacă omul contemporan e gata să experimenteze o nouă spiritualitate, mintea și „biblioteca" antropologului este încă și mai predispusă la experimente și analize paralele; ne gândim la două paradigme esențiale pentru definirea culturii secolului nostru: magia „veche", „adevărată", concretă ca praxis magico-ritual, cu acte și actanți, cu efecte și rezolvări ale unor situații de criză, ancorată ca practică și sistem de credințe în realul societății tradiționale și în mentalul său colectiv, și „cealaltă" magie, cea virtuală, oarecum indusă, creată uneori prin calchiere după cea veche, dar alteori mergând înaintea aceleia: magia construită prin cultura media, deseori cu efecte de manipulare a individului contemporan.

De exemplu, fără a avea pretenția unei critici, și nici a unei analize în oglinzi paralele, facem doar un exercițiu *pro memoria*:

- întreaga tradiție populară românească se concentrează pe relația de prietenie a omului cu natura; doar câteva exemple, din cotidian sau cadre rituale: casa tradițională era construită exclusiv din materiale ecologice; terapiile naturiste foloseau plante medicinale; femeile nășteau pe pământ, exploatând benefic contactul copilului cu pământul din care, primordial, s-a născut; sicriul este făcut din lemnul pădurii care asigură reintegrarea panteistă a individului (panteism?);
- întreaga componentă rituală a vindecării era de factură magică și integrativă (holistă): apa pentru descântec se lua de la *o întorsură*, ca să dea senzația că e vie; plantele de leac se culegeau numai din locuri neumblate (și, deci, nepoluate) și numai după ce Sânzienele, care treceau pe deasupra lor, le dădeau puterea de leac (ecologism?);
- babele descântătoare povestesc cum călătoresc noaptea în tărâmuri blestemate, abrupte, nesociale, pentru a se lupta cu strigoii, duhurile rele sau cu alte vrăjitoare, care au aruncat magic boala pacientului lor (transfer mental?);
- strigoii sunt reprezentați în imaginarul folcloric ca oameni obișnuiți în mod cotidian, dar ale căror suflete ies din corpul lor de om și trec în alte corpuri, ce sunt, de fapt, acei strigoi (întrupări în om, câine, lup etc.), protagoniști malefici prin excelență (dedublare? reîncarnare?);
- *Goțoii* din Sălaj, o formă de mască vegetală, erau feciori îmbrăcați ritual în frunze și crengi, într-o celebrare a Sângiorzului, cel cu valențe fertilizatoare și apotropaice („dizolvarea" omului în natură);
- în secvența de vindecare rituală, călușarii închideau un cerc magic, dansând continuu în jurul celui *apucat de iele* (tehnică wicca?).

Aşadar, tradiţia populară românească ne trimite spre tehnici wicca şi *new age avant la lettre*... Au observat-o şi alţii, raportat la cultura tradiţională: „religiozitatea mistico-ezoterică de astăzi poate fi apropiată de *religia populară* (...). Diversele reţele ale nebuloasei mistico-ezoterice nu apar deci ca forme religioase total noi”[84], pentru că „nu poate exista vreodată o religie lipsită de orice element magic”[85]!

De cealaltă parte, se construieşte fulminant o altă oglindă: magia difuză, versatilă, paradigmatică prin excelenţă, expusă societăţii contemporane de cultura media: sondaje comandate de cele mai prestigioase institute de sondare a opiniei publice şi a calităţii vieţii vorbesc despre o apetenţă în creştere faţă de fenomenele mistice, magice, paranormale, rituale, pe care omul modern le consideră vetuste şi chiar ridicole; omul contemporan, indiferent de religia sa, se simte foarte aproape de experienţe senzoriale şi extrasenzoriale, de o spiritualitate mai bogată şi mai ofertantă (reîncarnarea, astrologia, spiritismul, eco-vrăjitoria). Creştinismul se îmbină tot mai vizibil cu credinţe orientale sau cu idei *new age*; a crede în reîncarnare sau a merge la un medium nu mai contravine statutului de creştin iar experienţele mistice sunt recunoscute de tot mai mulţi intervievaţi (ne referim deopotrivă la sondaje făcute în România sau SUA). Sociologii religiilor notează trend-ul ascendent al aderării la acest fenomen general al diversificării religiozităţii; influenţa culturii media este covârşitoare aici: cultura pop, televiziunea şi internetul sunt vectori de promovare, trasmitere şi diseminare ai unei mentalităţi sincretice mai rapizi şi mai persuasivi decât şamanii, vrăjitorii sau preoţii de altădată[86]. Se vorbeşte chiar despre un soi de „ambiguitate interpretativă” generată de melanjul de noţiuni, credinţe, idei, principii, mişcări, tradusă în sincretismul noii religiozităţi prezentate publicului larg de cultura media: sincretismul se traduce prin acceptarea simultană a mai multor aşa-zise „adevăruri”, pentru că raţiunea şi logica tind să fie înlocuite cu abordările senzoriale, mistice, emoţionale.

Emblematic pentru acest moment de resurecţie a magicului şi misticului este filmul Avatar, deşi orientarea către panteism este mai veche în tradiţia hollywoodiană (poate „livrată” conştient odată cu *Dansând cu lupii*); spectatorului i se arată cum se poate trăi atunci când alegi calea spiritualităţii senzoriale şi nu te mai laşi „obosit” de doctrina complicată şi restrictivă a creştinismului, de ideologia religiei în care ai fost botezat, de rigoarea ritualului liturgic şi ameninţarea unui final punitiv; invers, filmul poate fi continuarea modului de a gândi şi de a simţi al individului, un fel de „verbalizare” a gândurilor lui şi a dorinţei de noi experimente culturale. În fapt, Avatar „scrie” istoria unei religii maxim uma-

[84] Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclectism şi sincretisme”, în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 718.
[85] Françoise Champion , *op. cit.*, p. 721.
[86] Adrian Dinu Rachieru, *Globalizare şi cultură media*, Editura Institutul European, Iaşi, 2003.

niste, antropocentriste, ecologice, un soi de panteism reinterpretat prin perspectivele noilor tehnologii (internet, cinematografia 3D și 4D, avatarul tehnologic), care nu este în contradicție cu știința, nu are nimic punitiv, nu cere penitență, dar oferă șansa apartenenței la un grup și, practic, celebrează viața și transcende, elegant, moartea, prin varianta reîncarnării.

Multitudinea de „ars poetica" oferite de cultura media în ultimii ani ne duc cu gândul la o manipulare, dinspre magia „digitală" înspre magia „reală, fizică", cu ascendent în cea tradițională; întrebarea care se pune este dacă nu cumva omul societății contemporane chiar vrea să fie manipulat... sau, în termenii atât de sugestivi lansați de profesorul Dan Dungaciu, pe care l-am mai pomenit în parcursul acestui volum, încă nu știm dacă „cerul s-a umplut de rachete pentru că s-a golit de îngeri sau s-a golit de îngeri pentru că s-a umplut de rachete".

Epilog

Re-vrăjirea lumii: un trend ascendent

Bonus-uri magice pentru fiecare: cu adevărat o „nebuloasă mistico-ezoterică”[1]

Cu toate că se clădește cultural, social și administrativ pe o abordare rațională a lumii și pe una tehnologică și birocratică (managerială) a instituțiilor, totuși, societatea contemporană (mai mult sau mai puțin globalizată) este tributară unei largi palete de conținuturi explicative ale fenomenului supranatural. Tocmai de aceea, am găsit potrivită o trecere în revistă a câtorva „capete de pod” ce țin de o antropologie a supranaturalului, menită să descrie magia contemporană ca o sumă de tipare originale de magie și vrăjitorie (de sorginte populară) și avataruri moderne (cosmopolite) segmentate sectorial – divinație, bioenergie, psihoterapie, yoga și budhism, ecofeminism etc., dar configurând „nebuloasa mistico-ezoterică a spiritualității mileniului III” (ea însăși, această nebuloasă, având un aer mistic și o aureolă magică).

Practic, relația dintre magician / prestator de servicii și beneficiar / client a rămas aceeași; chiar și conținuturile vehiculate au în *background* aceleași vechi principii ale magiei enunțate în urmă cu mai bine de un secol de James Frazer; ceea ce s-a schimbat radical este „vehiculul” informațiilor și schemelor mentalitare, ce devine tot mai mult apanajul mijloacelor de comunicare în masă.

Asistăm, așadar, la o „globalizare a magiei”, care, literalmente, a devenit „magia fără granițe”:

- televiziunea și internetul oferă spații cuprinzătoare pentru marketing-ul şi publicitatea prestatorilor de servicii, dar și pentru răspunsul beneficiarilor;
- forumurile şi blogg-urile sunt contexte potrivite pentru schimburi de sfaturi și remedii magice;
- vrăjitoarele sunt membre în sindicate proprii, iar legiuitorii le fac legi cu dedicație;
- specializările în domeniu se pot face (cu sau fără viză) în țări exotice, îndepărtate, a căror poziție în curriculum vitae să le sporească mult reputația;

[1] Françoise Champion, „Spirit religios difuz, eclectism și sincretisme”, în Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 702.

- relațiile dntre clienți și practicieni sunt găzduite de reviste de profil, de canale de televiziune axate exclusiv pe paranormal sau pe site-uri specializate;
- serviciile în sine sunt tot mai standardizate și computerizate la nivel de soft-uri special adaptate, ofertele sunt multiple și trans-naționale sau chiar trans-continentale (wicca, ecofeminismul, *new age*);
- la toate acestea se adaugă infinite spoturi publicitare care exploatează filonul magic sau vrăjitoresc, de cele mai multe ori filtrat prin viziune barocă sau gotică sau poate romance de tip *fantasy*;
- cinematografia și literatura abundă în producții ce activează panteismul, animismul sau misticismul;
- televiziunea are canale special dedicate „fenomenelor paranormale";
- jocurile on-line interactive cele mai *trendy* sunt cele care uzează de „realitatea augumentată" ce valorifică o anume atmosferă magică.

Toate acestea pun față în față magia ca praxis și magia ca imagine și creează ansamblul unei „rețele de magie", ca o capsulă bazată pe legăturile despre care vorbea Giordano Bruno în *De vinculis in genere*.

Reamintim că în *Simulacre şi simulare*, Jean Baudrillard[2] dezvoltă ipoteza unei societăți moderne devenite prizoniera unei lumi iluzorii. Practic, normalitatea nu mai există: o succesiune de clişee culturale, induse prin intermediul mass-media şi a sistemului de educație, întreţin o aparență a normalității. Omul s-a separat de natură și realitate iar tehnologiile de comunicație fundamentează o existență mediatică a individului, la nivel de programe televizate de știri, spectacole ale lumii în desfășurare, cinema, rețele de socializare, generând o disoluție a lumii într-un soi de i-realitate copiată după realitate, dar paralelă cu ea (întocmai ca în pelicula Matrix, inspirată, de altfel, chiar din observațiile lui Baudrillard).

Asistăm, în fapt, la o ficționalizare a realității generată de puternica deficiență simbolică a omului contemporan[3], dar și la o manipulare a omului dinspre realitatea „reală" către cea „augumentată", o alterare mediatică sugerată și configurată oarecum de manipularea de tip „gaslighting" (termen preluat din filmul cu același nume, a cărui protagonistă, Ingrid Bergman, este convinsă, prin manipulare repetată și susținută, de soțul său, că percepe alterat realitatea – diminuarea luminilor lămpilor cu gaz; prin procedeul gaslighting se poate orienta psihologic simțul realității indivizilor sau maselor, în sensul că se poate modifica percepția realității, aceasta devenind, de exemplu, vecină cu supranaturalul); este lumea iluzorie a lui Baudrillard, este i-realitatea generată de rețelele de socializare, de cinema-ul hollywoodian cu producțiile – fluviu gen Matrix sau de jocurile cu realități augumentate gen Pokemon Go.

[2] Jean Baudrillard, *Simulacre și simulare*, traducere de Sebastian Big, Editura Ideea, București, 2008.
[3] Nicu Gavriluță, *Mit, magie și manipulare politică*, Editura Institutul European, Iași, 2015.

Dincolo de insecuritatea cotidiană (șomajul, labilitatea cuplului, schimbarea frecventă a locului de muncă, inechitățile sociale și financiare) despre care vorbesc sociologii, ce reclamă o „refulare" în magie, dincolo de o anume „sete de dezordine" regăsibilă în mister și vrăjitorie, pomenită de psihanaliști, mai rămâne o posibilă explicație: „Cercetări științifice moderne au relevat efectele liniștitoare ale actelor rituale și ceremoniale asupra psihicului uman. Ele permit depășirea incertitudinii și a neliniștii cauzate de necunoașterea lumii puterilor supranaturale, depășirea nesiguranței și aleatoriului, atragerea bunăvoinței divine și instaurarea ordinii în viața personală și colectivă"[4].

Mă reîntorc la Michel Maffesoli și la *Le Réenchantement du monde* (Paris, 2007) și la conectarea omului contemporan cu o paradigmă spirituală holistă, denumită oarecum generic *new age*. O deschidere către non rațional, chiar către i-rațional, către comunitate, către natură, concretizată în nevoia de integrare în grupul social, în „colțul" nostru: folosim *vorbele* tribului și utilizăm expresii care ne integrează puternic în grupurile cărora le aparținem. „Este de ajuns din acest punct de vedere să ne referim la dezvoltarea spectacolelor folclorice, la reconstituirile istorice, la succesul monografiilor țărănești, la diversele festivaluri care celebrează în diferite domenii localismul"[5], dar și la „participarea magică" sau „mistică" ce vor „antropomorfiza" „spațiul în care trăim, produsele specifice pe care le mâncăm, specialitățile culinare ale locului, pentru a face din ele o parte a eului" și pentru a lega socialul de natural și de cultural, fapt ca va conduce, în final, la evidențierea acelor „structuri antropologice ale imaginarului despre care vorbea Gilbert Durand" și care este, în multe privințe „o reîntoarcere la valorile arhaice"[6].

Pe aceeași linie se înscriu succesul comercial al luxului (luxul ca stare de spirit), aderarea la „multiplele jocuri de roluri și în diversele forumuri de discuții pe care le aduce internetul", „dorința de comuniune cu arhetipurile", cu gândirea sălbatică, cu un anume „șamanism difuz", vizibil în muzică, teatru, sport și cu coagularea unor „triburi postmoderne", din dorința de a fi împreună[7].

Sentimentul participării la comunitate duce la un mimetism social și cultural; în cazul religiozității contemporane este vorba chiar despre o participare magică ce favorizează integrarea în comunitate, comuniunea cu alteritatea, o anume identificare emoțională care tinde să devină colectivă; chiar și memoria grupului trimite către arhetipal: a se vedea rolul pe care îl joacă arhetipurile în publicitate, entuziasmul suscitat de povești, de legende, succesul reconstituirilor istorice sau mitice. Modernitatea venea cu modelul unicului, a unicității, a individului, dar post-

[4] Ofelia Văduva, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, Editura Enciclopedică, București, 1996, p. 6.
[5] Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, traducere de Elena Gabriela Stoian, Editura Institutul European, Iași, 2008 p. 127.
[6] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 128.
[7] Michel Maffesoli, *op. cit.*, pp. 77-109, cap. „Înțelepciunea sălbatică".

modernitatea este aproape de politeism, sau chiar de panteism, prin „reafirmarea complexului, heterogenizarea tuturor aspectelor vieții, pluralizarea persoanei, poliCulturalismul galopant", dar și prin apetența pentru invizibil, supranatural, magic și misterios. Urmarea este exacerbarea religiozităților, dezvoltarea festivă, cultul corpului (a se vedea magazinele specializate sau ofertele de servicii pentru întreținerea corpului), omniprezența ludicului (jocurile de noroc, dar și de calculator), importanța ghicitului, a astrologiei, a sincretismelor religioase sau chiar dezvoltarea tehnicilor *new age*. Observăm tot mai plenar reîntoarcerea la viziunea holistică asupra lumii: oamenii revalorizează animalele și natura, iar „triburile" care trăiesc în orașele postmoderne sunt unite la bază prin violența sentimentelor, la fel ca în societățile arhetipale: până la urmă teroriștii, atentatorii, sinucigași, eroii violenți, nu sunt în totalitate blamați, pentru că încă mai persistă modelul arhetipal al sacrificiului martirului care moare pentru o idee ce definește tribul (în comuniunea tribală individul se construiește în funcție de alteritate).

În concluzie, „oricât de șocant ar putea părea aceasta, fundamentele moralei universale: rațiunea, progresul, libertatea nu mai sunt ingredientele necesare în modurile de a fi contemporane. Rațiunea este relativizată prin imaginație, progresul este contrabalansat prin reîntoarcerea valorilor arhaice; cât despre libertate, aceasta nu face față sentimentului de apartenență care pare să prevaleze în triburile postmoderne"[8].

Într-un astfel de climat, se stimulează și se supra-estimează demersul de căutare a norocului, de manipulare a șansei, de deturnare favorabilă a destinului, întocmai cum se făcea altădată în cultura tradițională, prin multiple metode de „forțare" a șansei și de „fentare" a destinului (schimbarea sau vinderea nou-născutului asupra căruia plana pericolul morții, vrăjile erotice pentru întors sau legat, diferitele legări magico-rituale, blestemele sau, din contră, dezlegările maleficiilor, păcălirea morții prin descântatul magico-ritual terapeutic etc.). Magia și religia, din nou supradimensionate în comunitatea modernă (desigur, sub forme amalgamate, re-semantizate și adaptate noilor structuri de raportare la divin), par a fi deopotrivă punți de legătură între comunitatea contemporană și cea rurală veche, dar și de tatonare a unei formule (poate atât de permisiva *new age*?), de rezolvare a conflictelor spirituale concretizate în ceea ce se numește curent „ghinion".

Magia domestică (Martine Segalen, Jeanne Favret-Saada) s-a urbanizat sub „urgia sorții" (André Juillard), făcând foarte laxă limita dintre licit și ilicit în magie și găsindu-și loc în toate domeniile vieții. Paroxismul în domeniu mi s-a părut că vine de la cea mai avansată comunitate tehnologică din lume: japonezii cărora chiromantul personal le spune că liniile palmei prevăd insuccesul, dau fuga la spital și își corectează liniile norocului chirurgical!

[8] Michel Maffesoli, *op. cit.*, pp. 137-158.

Sugeram, în debutul acestei cărți, preluând observații mai vechi[9] pe care le reiterez și aici în acest epilog, că antropologii observă că în lumea contemporană s-a petrecut o mutație esențială în modul de relaționare a individului cu supranaturalul, prin diminuarea semnificativă a ipostazei punitive atât a lui Dumnezeu (care a devenit mult mai „blajin" și mai puțin temut pentru judecata sa finală și posibila direcționare a păcătosului către un iad înfiorător), cât și a diavolului, sub multiplele sale forme de apariție (care a fost înlocuit, treptat, cu un rău „cu față umană", de genul vecinului invidios, femeii rivale sau șefului imposibil); pe de altă parte, o bună parte a ritualului magico-religios s-a mutat în planul culturii / artelor și a fost decantat și preluat sub forma unor subiecte și teme recurente în forme și formule culturale compozite, care denotă creativitate maximă: „este sigur că în diversele ei aspecte: filme, muzică, coregrafie, modă, viață cotidiană, cultura contemporană este din ce în ce mai contaminată de o religiozitate ambientală în care se amestecă, fără distincție, ocultismul, paganismul, neo-druidismul, șamanismul, diversele forme de orientalism, fără a uita astrologia, vrăjitoria, demonismul sau diversele tehnici *new age*. Numitorul comun al acestor diverse fenomene este acela al unui demers existențial unde ceea ce primează este experiența sensibilă împărtășită în cadru comunitar"[10].

Apoi, recrudescența și remarcabila diversitate de forme sub care se prezintă magia contemporană sunt nu doar un savuros subiect pentru studiile antropologice românești și europene, ci și un ofertant punct de plecare pentru discursul politic și publicitar ori producțiile literare sau cinematografice, mai ales că magia a devenit, dintr-o relație supranaturală prin excelență, una mult umanizată; asistăm – exagerând puțin de dragul construcției persuasive – la un soi de „demonetizare a magiei", generată de disoluța sa în formule dintre cele mai neașteptate: avem o magie culinară, o magie politică, o magie publicitară, o magie cinematografică, dar și la o supralicitare a sa, prin ocuparea, practic, a fiecărui sector al vieții cotidiene; practic, relația cauză-efect nu se mai stabilește între planul uman și cel supranatural, ci se instituie la nivel interuman, iar magia devine o excelentă tehnică de manipulare, de influențare la nivel psiho-retoric[11].

În ciuda unei raționalizări extreme și excesive a societății urbane moderne și postmoderne și a laicizării sistemului bisericesc și a marilor religii (prea orientate spre cotidian și mai puțin preocupate de transcendent, ca urmare a unui

[9] am preluat aici câteva fraze dintr-un studiu pe care l-am gândit, inițial, ca un preambul la o discuție despre actualul sat românesc – *Despre noroc și căutarea șansei sau despre etnologie și Pokemoni*, vol. VIII din ciclul *Satele sălăjene și poveștile lor*, Editura Etnologică – Editura Caiete Silvane, București – Zalău, 2016.

[10] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 189.

[11] Ioana Repciuc, „Avataruri contemporane ale magiei actuale", în *Philologica Yassiensia*, Iași, 2008, p. 630, http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/623-631%20REPCIUC%20Ioana.pdf.

Sugeram, în debutul acestei cărți, preluând observații mai vechi[9] pe care le reiterez și aici în acest epilog, că antropologii observă că în lumea contemporană s-a petrecut o mutație esențială în modul de relaționare a individului cu supranaturalul, prin diminuarea semnificativă a ipostazei punitive atât a lui Dumnezeu (care a devenit mult mai „blajin" și mai puțin temut pentru judecata sa finală și posibila direcționare a păcătosului către un iad înfiorător), cât și a diavolului, sub multiplele sale forme de apariție (care a fost înlocuit, treptat, cu un rău „cu față umană", de genul vecinului invidios, femeii rivale sau șefului imposibil); pe de altă parte, o bună parte a ritualului magico-religios s-a mutat în planul culturii / artelor și a fost decantat și preluat sub forma unor subiecte și teme recurente în forme și formule culturale compozite, care denotă creativitate maximă: „este sigur că în diversele ei aspecte: filme, muzică, coregrafie, modă, viață cotidiană, cultura contemporană este din ce în ce mai contaminată de o religiozitate ambientală în care se amestecă, fără distincție, ocultismul, paganismul, neo-druidismul, șamanismul, diversele forme de orientalism, fără a uita astrologia, vrăjitoria, demonismul sau diversele tehnici *new age*. Numitorul comun al acestor diverse fenomene este acela al unui demers existențial unde ceea ce primează este experiența sensibilă împărtășită în cadru comunitar"[10].

Apoi, recrudescența și remarcabila diversitate de forme sub care se prezintă magia contemporană sunt nu doar un savuros subiect pentru studiile antropologice românești și europene, ci și un ofertant punct de plecare pentru discursul politic și publicitar ori producțiile literare sau cinematografice, mai ales că magia a devenit, dintr-o relație supranaturală prin excelență, una mult umanizată; asistăm – exagerând puțin de dragul construcției persuasive – la un soi de „demonetizare a magiei", generată de disoluța sa în formule dintre cele mai neașteptate: avem o magie culinară, o magie politică, o magie publicitară, o magie cinematografică, dar și la o supralicitare a sa, prin ocuparea, practic, a fiecărui sector al vieții cotidiene; practic, relația cauză-efect nu se mai stabilește între planul uman și cel supranatural, ci se instituie la nivel interuman, iar magia devine o excelentă tehnică de manipulare, de influențare la nivel psiho-retoric[11].

În ciuda unei raționalizări extreme și excesive a societății urbane moderne și postmoderne și a laicizării sistemului bisericesc și a marilor religii (prea orientate spre cotidian și mai puțin preocupate de transcendent, ca urmare a unui

[9] am preluat aici câteva fraze dintr-un studiu pe care l-am gândit, inițial, ca un preambul la o discuție despre actualul sat românesc – *Despre noroc și căutarea șansei sau despre etnologie și Pokemoni*, vol. VIII din ciclul *Satele sălăjene și poveștile lor*, Editura Etnologică – Editura Caiete Silvane, București – Zalău, 2016.

[10] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 189.

[11] Ioana Repciuc, „Avataruri contemporane ale magiei actuale", în *Philologica Yassiensia*, Iași, 2008, p. 630, http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/623-631%20REPCIUC%20Ioana.pdf.

vast proces de secularizare), „dezvrăjirea lumii”[12] este urmată, în contemporaneitate, de „revrăjirea”[13] ei, răspunzându-se, astfel, unei anume nevoi de „dezordine” a individului, de imaginar, de fantastic, de conectare cu structurile arhetipale ale magicului. Un astfel de climat stimulează mult demersul de *căutare* (a fericirii, a perechii de cuplu, a tinereții cât mai lungi, dar și a unui loc de muncă, a unui confort sporit, a medicamentului potrivit sau… a pokemonului norocos) și valorifică de pe poziții complexe cuplul *noro-ghinion*.

Apetența specială pentru un nou tip de magie este detectabilă și în proliferarea și diversificarea extremă a paletei ofertelor de servicii magice, puse în act de tot atâtea „categorii profesionale”, acoperind un nomenclator impresionant: *prezicătorul* (practicantul divinației moderne, influențată de urbanizare, de accesul la internet sau amplificarea unor obiceiuri și tabieturi favorizate de deschiderea comercială – de exemplu creșterea consumului de cafea, necesară ghicitului); *preotul exorcist* (cu o legitimare profesională și o fișă a postului situată la granița dintre licit și ilicit); *mentalistul* (citește gândurile și poate vorbi cu morții, folosind hipnoza, programarea neuro-lingvistică, iluzionismul sau alte tehnici, acționând „prin puterea minții” sau „prin simpla exercitare a voinței”); *parapsihologul* (oferă servicii mai ales vip-urilor și oamenilor politici, de „bioterapie proximală și distală”); *vrăjitoarea de la mica publicitate* (performer dubios, cu cert ascendent în șarlatanie, dar posesoare de puteri exotice și maximale: „atotputernica Vanessa, pricepută la iubiri de VIP-uri”, „tămăduitoarea Atena, care facilitează căsătoriile”, „vestita Trandafira, cea care are succes în orice problemă”, „celebra Claudia, posesoarea unor leacuri aduse recent de la muntele Athos”, „Mercedesa, regina magiei albe”); *e-vrăjitoarea* (vrăjitoarea modernă, contemporană, occidentală, globalizată, *trendy*, digitalizată, pe care o regăsim în mediile on-line, pe site-uri și pe portaluri, pe facebook și instagram și care performează ritualuri direcționate: „ritualul pentru făcut bani”, „ritualul pentru a face un bărbat impotent”, „ritualul pentru a scoate ridurile”, toate dezvăluite, cu îngăduință, de celebrele vrăjitoare Sunita, Amalia, Vanessa, Olga, Brățara, Lucica etc.).

Inventarierea succintă a actanților magici mai vechi sau mai noi ne determină să observăm un grad înalt de conservare a principiilor de organizare a activităților profesionale de magie / vrăjitorie / divinație și a clasei profesioniștilor, semiprofesioniștilor și șarlatanilor din domeniu, doar cu o firească modernizare și cu ușoare glisări mentalitare, dar fără mutații esențiale în logica raportării omului la sacrul ilicit, evidențiat în dorința de manipulare a destinului și de deturnare a lui în favoarea clientului sau în activarea mecanismelor de gestionare a puterii magice din partea actanților specializați.

[12] Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Științifică, București, 1995.
[13] Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, traducere de Elena Gabriela Stoian, Editura Institutul European, Iași, 2008.

Comerțul cu preziceri / divinații / talismane / rețete magico-rituale dovedește stăpânirea unor imbatabile cunoștințe de management al activității mai mult sau mai puțin licite, dar și un marketing agresiv și penetrant, pe măsură, și devoalează abilitatea de construire a unor scenarii de viitor în funcție de care clientul să își poată modifica / modela acțiunile, adică să își poată manipula șansa.

Până la urmă, după secole de magie, încrederea în reușita magică este recognoscibilă în credința în puterile vrăjitorești ale actantului; cele două entități se intercondiționează reciproc: vrăjitoria există pentru că credem în ea, credem în ea pentru că credem în puterea, harul și calitățile vrăjitorului, care configurează, astfel, capitalul lui de putere și toate aceste sisteme de reprezentare și de legitimare a credinței în vrăji și vrăjitori, în magicieni și în magie, în prezicători și în preziceri, recunoscute de omul modern care apelează la ritual, explică fundamentele ontologice ale magiei / vrăjitoriei, cu toate elementele sale constitutive.

Cadrele actului ritual magico-vrăjitoresc și oferta de servicii a prestatorilor s-a acomodat vremurilor actuale: anunțul publicitar scris sau reclama audiovizuală „vinde" povești despre nefericiri și eșecuri, despre pericole și nerealizări care, după intervenția specialistului în vrăjitorie, sunt transformate în povești de succes, cu final fericit, folosite, prin propagare, pentru a extinde rețeaua clientelară și pentru a spori veniturile performerului; numai astfel se explică de ce ura divorțului se poate transforma în fericirea căsniciei, falimentul este deturnat și se atinge prosperitatea, fata nemăritată își va găsi perechea (fie și pe sentimente.ro), soțul bețiv devine bărbatul iubitor, iar dușmanul invidios devine prietenul cel mai fidel; „rezultat garantat", cum spun anunțurile...

Frazer și Canestrini la un loc: „să trăiești în prezent moduri de a fi cum nu se poate mai vechi"[14].

Una din marile mutații ale spiritualității condensate a mileniului trei pare a fi paradigma *hic et nunc*, „acum și aici": target-ul omului contemporan nu mai pare a fi mântuirea post-existență, accesul într-un rai promis de un Dumnezeu nevăzut, ci o fericire lumească în care desăvârșirea spirituală să aducă satisfacția maximă. Pare că găsirea norocului și căutarea șansei sunt esențiale, iar omului îi este permisă atingerea lor prin orice mijloace, inclusiv (sau mai ales) cele magice, mitice, mistice, ezoterice sau supranaturale de orice fel.

Observam, nu de mult, că imaginea oarecum etnologică a acestei căutări ar putea fi jocul Pokemon Go, pentru că, la sfârșitul lunii iulie 2016, mapamondul contemporan era marcat de lansarea acestui joc virtual care, în câteva zile, a înnebunit planeta și a devenit vârful audienței din *prime time news* pentru toate televiziunile. Părea că nu mai era loc de nimic altceva și că omul modern va rede-

[14] Michel Maffesoli, *op. cit.*, p. 154.

veni vânător, dar, de data aceasta, nu de animale, ci de pokemoni, și nu în pădure, ci pe străzile orașelor.

Într-un climat de „vânătoare" a șansei și a norocului, căutarea pokemonilor este un tablou al vremurilor pe care le trăim, un soi de *abstract* al tendințelor comunității contemporane; toți analiștii fenomenului Pokemon Go, care a isterizat planeta, au căzut de acord că secretul stă în combinația extrem de inspirată între lumea virtuală și realitatea imediată, construind o așa-numită „realitate augumentată" în care jucătorul poate captura, lupta și antrena creaturi virtuale, pokemoni, ce apar pe ecranul telefonului simulând că trăiesc în lumea reală; altfel spus, jocul este unul virtual, însă transpus în realitate. Dar mergând „în căutarea pokemonilor pierduți", jucătorul denotă un comportament cultural care tinde să se generalizeze de la individual la social, devenind, astfel, un „caz" antropologic ce merită studiat:

- jocul demonstrează că nu ne putem imagina cotidianul fără tehnologia înaltă și gadget-urile aferente. Deși jucătorul e obligat să iasă pe stradă, în lumea reală, el este tot timpul conectat la telefon, la GPS și la *bluetooth*;
- trăim tot mai mult în mediul virtual decât în cel real, imediat (nu doar în mediul urban, ci chiar și în cel rural, dotat acum cu conexiune net);
- ni se relevă încă o dată veșnica nevoie de magie a omului: pokemonii sunt personaje / creaturi mitico-magice versatile (dragoni, ouă, șobolani, lilieci, creaturi nedefinite, în total 151 de specii), iar jucătorul care îi vânează, reiterează, practic, vânătoarea inițiatică și expansiunea spațială rituală reclamată în comunitățile tribale de riturile de trecere din faza puberală în cea a maturității, cu probele și practicile aferente;
- se stimulează aderarea la o lume de tip Harry Potter, mitico-fantastică, dar concepută după regulile și legile lumii reale, intens promovată la nivel de artă, literatură, cinematografie: jucătorul primește bilele cu care prinde pokemonii și poțiuni sau ouă de pokemon; în puncte cheie se află săli de antrenament, unde pokemonul poate fi pus să lupte cu creaturile altor jucători, iar când câștigă, îi crește puterea, similar personajelor de basm sau *fantasy*;
- în debutul vânătorii, jucătorul își construiește propriul profil de joc, adică un avatar și, astfel, falsifică și manipulează, arătându-se nu cum este în realitate, ci cum ar vrea să fie perceput de ceilalți;
- jocul sugerează nostalgia copilăriei „normale", cu jocuri copilărești preluate din viziunea satului tradițional asupra realității, preluate ulterior și de jocurile urbane (*Țară, țară vrem ostași* sau *De-a v-ați ascunselea*);
- practicarea vânătorii stimulează refularea, ca efect al unei stări similare alienării, datorate insecurității cotidiene a vieții: jucătorul acceptă să treacă, cu curaj, prin toate acele probe inițiatice reclamate de stadiul folcloric al societății, dar doar în lumea virtuală;

- este certificată lipsa / nevoia de mișcare într-un spațiu încapsulat, dar nu ne referim aici la încapsularea satului tradițional care nu stimula deloc ieșirea în exterior, ci petrecerea unui timp îndelungat în spații închise: birou, locuință, mașină, cartier;
- este încurajat oarecum turismul: pe harta GPS din joc apar poke-stopuri în punctele cheie cu semnificație pentru orașul respectiv: fântâni, statui, clădiri deosebite, muzee;
- jocul dovedește încă o dată dimensiunile manipulării minții umane, care acceptă atât de ușor lumea virtuală, renunțând la lumea reală;
- în fine, au fost create deja și start-up-urile în afaceri: au apărut antrenorii profesioniști și chiar un soi de *baby sitter* pentru pokemoni (am citit anunțuri în care un jucător s-a ofert să plimbe ouă de pokemoni pentru 10 lei/km, timp în care acestora le crește punctajul și le sporește valoare în joc).

Am încercat, de-a lungul acestui volum, să susținem ideea că recrudescența fenomenelor magice și resurecția generală a formulelor de apetență maximă pentru supranatural generează fenomene complexe, tot mai des „puse sub lupă" de antropologia culturală.

În lungul drum *de la vrajă la vrăjeală* popasurile sunt, firesc, dese: ghicitoarele, prezicătoarele, vrăjitoarele „cu pedigree" sonor și impresionant, dar și pelerinajele (fervoarea religioasă, comerțul cu remedii ecumenice), folosirea cu succes a tehnicilor magice în manipularea politică (o analiză notabilă aduce profesorul Nicu Gavriluță în ultima sa apariție editorială[15]) și chiar și protestele stradale sunt popasuri firești pentru lumea contemporană, mai vocală, mai rațională, mai cibernetizată, dar și mai apropiată de supranatural, ca niciodată.

Studiul[16] de față este o abordare din perspectiva etnologului, care îl are în spate pe etnograful cu mai bine de 20 de ani de teren și în față pe antropologul cultural spre care, orgolios, tindem cu toții (cel mai probabil antropologul-orchestră a lui Canestrini: nu doar posesorul unui redutabil bagaj științific și cultural, ci și reporter, fotograf, ghid turistic, ziarist, analist politic, blogger, care face ca antropologia să devină un *antropop*"[17]).

Acesta este terenul nostru de studiu, așadar!

[15] Nicu Gavriluță, *Mit, magie și manipulare politică*, Editura Institutul European, Iași, 2015.

[16] În mai 2017, când am finalizat acest volum, tocmai mă întorceam dintr-o cercetare de teren dintr-un sat sălăjean care dăduse „zaristea cosmică" blagiană pe beneficiile Europei globalizate: oamenii încă mai vorbeau despre o celebră vrăjitoare locală, „morărița din Tihău", dar interlocutoarea noastră avea montată, pe fostul „tărnaț", actualul „hol" o cameră de luat vederi pentru ca întreg arealul „ocolului" său să fie supravegheat video.

[17] Nicolae Panea, „Antropop", revista *Ramuri*, nr. 5 / 2016, Craiova, 2016.

Bibliografie

*** *La religion populaire* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1979).

Achimescu, N., *Noile Mişcări Religioase,* Editura Limes, Cluj-Napoca, 2002.

Augé, Marc, *La guerre des rêves. Exercises d'ethno-fiction*, Paris, Edition du Seuil, Paris, 1997.

Augé, Marc, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Edition de Seuil, Paris, 2007.

Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*, Paris, Edition Aubier, 1994.

Augé, Marc, *Religie şi antropologie*, traducere şi prefaţă de Ioan Pânzaru, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1995.

Baconsky, Teodor, *Pentru un creştinism al noii Europe*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

Balica, Ecaterina, „Tinerii şi formele marginale de religiozitate. Analiză comparativă România-Ungaria", în Ilie Bădescu, Claudia Buruiană (coord.), *Ţăranii şi noua Europă*, Editura Mica Valahie, Bucureşti, 2003.

Baudrillard, Jean, *Simulacre şi simulare*, Editura Ideea, Bucureşti, 2008.

Băncilă, Vasile, *Duhul sărbătorii*, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

Bologa, Valeriu, *Despre vrăji, doftoroaie şi leacuri băbeşti*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1956.

Bonte, Pierre, Izard, Michel, *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Editura Polirom, Bucureşti, 1999.

Bot, Nicolae, „Şezătoarea în zona Năsăudului", în *Anuarul Muzeului de Etnografie al Transilvaniei pe anii 1965-1967*, Cluj-Napoca, 1968.

Buburuzan, L., „Credinţe religioase şi superstiţii ale tinerilor în perioada actuală", în *Revista Română de Sociologie*, nr. 1-2, Bucureşti, 1999.

Burghele, Camelia, *Satele sălăjene şi poveştile lor*, vol. 3, *Cămaşa ciumei. Mentalitate şi praxis magico-ritual în satele sălăjene*, Editura Etnologică, Bucureşti, Editura Caiete Silvane, Zalău, 2015.

Caillois, Roger, *Eseuri despre imaginaţie*, traducere de traducere de Viorel Grecu, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

Caillois, Roger, *Omul şi sacrul*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 2006.

Camus, Dominique, *Puteri şi practici vrăjitoreşti*, traducere de Muguraş Constantinescu, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Champion, Françoise, „Spirit religios difuz, eclectism şi sincretisme", în Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, traducere de Angela Pagu, Carol Litman, Rodica Buburuzan,

Bogdan Budes, Dinu Luca, Florentina Visan, Iulia Waniek, Toader Saulea, Carmen Stoean, Editura Humanitas, București, 1996.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri*, traducere de Micaela Slavescu, Laurentiu Zoicas (coord.), Daniel Nicolescu, Doina Uricariu, Olga Zaicik, Irina Bojin, Victor-Dinu Vladulescu, Ileana Cantuniari, Liana Repeteanu, Agnes Davidovici, Sanda Oprescu, Editura Artemis, București, 1995.

Clement, Olivier, „Ce este secularizarea?", în *Contacts*, traducere Daniela Cojocaru, anul LI, 1999.

Coelho, Paolo, *Brida*, traducere de Robertina Sfetcu, Editura Humanitas, București, 2013.

Cornea, Paul, *Interpretare şi raționalitate*, Editura Polirom, Iași, 1998.

Cuțaru, Caius *Omul contemporan în fața secularizării și a descreștinării*, http://www.uab.ro/reviste_recunoscute/reviste_teologie/nr2_2005/pagini/7cutaru.htm

Cuciuc, C., „Toleranța ca tranziție spre egalitatea și libertatea religioasă", în *Revista Română de Sociologie*, nr. 1-2, București, 1999.

Cuciuc, C., *Introducere în sociologia religiilor*, vol. I, ediția a II-a, Editura Gnosis, București, 1996.

Damian, Eva Claudia, „Reprezentări ale puterii în «Harry Potter»", în *Acta Iassyensia Comparationis*, nr. 4 / 2006, Iași, 2006.

Delumeau, Jean, „Prefață" la *Religiile lumii*, București, Editura Humanitas, 1996.

Delumeau, Jean, *Religiile lumii*, traducere de Angela Pagu, Carol Litman, Rodica Buburuzan, Bogdan Budes, Dinu Luca, Florentina Visan, Iulia Waniek, Toader Saulea, Carmen Stoean, Editura Humanitas, București, 1996.

Drogeanu, Paul, *Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc*, Editura Eminescu, București, 1985.

Dulcan, Dumitru Constantin, *Inteligența materiei* (ediția a III-a revizuită și adăugită), Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2009.

Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologie generală*, traducere de Marcel Aderca, Editura Univers, București, 1977.

Durand, Gilbert, *Știința despre om și tradiția. Noul spirit antropologic*, Editura Ideea Europeană, București, 2006.

Durkheim, Emile, *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud & Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1995.

Eliade, Mircea, „Ocultul şi lumea modernă", în *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Editura Humanitas, București, 1997.

Evseev, Ivan, *Enciclopedia semnelor și simbolurilor culturale*, Editura Amarcord, Timișoara, 1999.

Favret-Saada, Jeanne, *Les mots, la mort et les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris, 1977.

Frunză, Mihaela, „Feminitate și ocultism", în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Editura SACRI, nr. 5 / 2003, Cluj-Napoca, 2003.

Frunză, Sandu, *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor*, Editura Cluj-Napoca, București, 2003.

Gâdescu, Petre A., *Descântătorii. Vracii sau vrăjitorii* (Conferință), Tipografia M. S.Niculescu, București, 1912.

Gauchet, Marcel, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995.

Gauchet, Marcel, *Ieşirea din religie*, traducere de Vasile Tonoiu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

Gavriluţă, Cristina, „Expresii şi reprezentări sociale ale femininului în practicile divinatorii", în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, nr. 14 / 2006, Cluj-Napoca, 2006.

Gavriluţă, Cristina, *Socioantropologia fenomenelor divinatorii,* Editura Institutul European, Iaşi, 2008.

Gavriluţă, Nicu, *Imaginarul social al tranziţiei româneşti, Simboluri, fantasme, reprezentări*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

Gavriluţă, Nicu, *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului*, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Gavriluţă, Nicu, *Mit, magie şi manipulare politică*, Editura Institutul European, Iaşi, 2015.

Gheorghe, Manuela, „Noile mişcări religioase – agenţi ai globalizării religioase în România", în *Revista Română de Sociologie*, anul XIX, nr. 1-2, Bucureşti, 2008.

Gheorghe, Manuela, „Comportamentul economic al credincioşilor în mediul rural românesc", în *Revista Română de Sociologie*, serie nouă, anul XX, nr. 3-4, Bucureşti, 2009.

Gheorghiu, Elena Iulia, „Religiozitate şi creştinism în România postcomunistă", în *Sociologie Românească*, nr. 3, Bucureşti, 2006.

Ghinoiu, Ion, *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997.

http://adevarul.ro/cultura/spiritualitate/istoria-vrajitoriei-ce-si-cauta-romanii-salvarea-magie-neagra-tarot-blesteme-descantece-pshilogii-vrajitoarele-simt-dezvoltat-identifica-ce-si-doresc-oamenii-vin-ele-1_5130992600f5182b85b8cc8c/index.html, 1 martie 2013, *Adevărul.*

http://adevarul.ro/cultura/spiritualitate/secularizarea-ala-roumaine-1_5164423800f5182b859eff77/index.html.

http://adevarul.ro/locale/hunedoara/vrAjitorie-online-hai-sa-ti-ghicesc-viitoru-ajutoru-lu-internetu-1_50ad39ba7c42d5a663911650/index.html.

http://incomemagazine.ro/articole/japonezii-isi-modifica-liniile-din-palma-pentru-a-si-schimba-destinul.

http://m.libertatea.ro/stiri/video-exclusiv-o-celebra-vrajitoare-dezvaluie-in-premiera-escrocheriile-colegelor-de-breasla-e-vrajeala-475299.

http://mihneamaruta.ro/2010/01/02/avatar-un-manifest-new-age/.

http://saccsiv.wordpress.com/2009/07/16/vaticanul-lauda-ultima-serie-din-harry-potter/.

http://salaj.transilvania-tv.ro/minune-de-paste-la-biserica-din-rus-chipul-mantuitorului-s-aratat-pe-coaja-unui-ou-rosu/.

http://semneletimpului.ro/social/psihologie/spectacolul-mintii-secretele-mentalistului-gog-de-la-romanii-au-talent.html.

http://topub.unibuc.ro/%E2%80%9Edragobetele-se-sarbatoreste-la-televizor-iar-sf-valentin-la-mall-interviu-cu-narcisa-stiuca-etnolog.

http://www.antena3.ro/romania/biserica-ortodoxa-vrea-sa-interzica-ziua-indragostitilor-valentine-s-day-declarata-ziua-desfraului-282876.html.

http://adevarul.ro/news/societate/amplasamentul-balcanic-1_54ea3e30448e03c0fde1bf36/index.html.
http://www.e-antropolog.ro/2012/02/pericolul-practicarii-ocultismului-asupra-sanatatii-mintale.
http://www.earthday.org/av atar.
http://www.evz.ro/biserica-unde-preotii-rup-blestemele-vrajitoarelor-1032562.html.
http://www.hotnews.ro/stiri-esential-15250885-asigurare-divina-pentru-masini-patriarhia-romana-introdus-oficial-slujba-sfintire-unui-vehicul.htm.
http://www.mediafax.ro/social/biserica-intra-in-secolul-xxi-aplicatie-cu-rugaciuni-pentru-iphone-si-ipad-lansata-de-manastirea-curtea-de-arges-video-10175181.
http://www.mediafax.ro/social/oana-zavoranu-vrajitoarea-melissa-mi-a-spus-sa-i-dau-bani-si-masina-pentru-a-scapa-cu-viata-10346819.
http://www.paginademedia.ro/2015/04/metro-carrefour-si-lidl-sunt-brandurile-care-au-investit-cel-mai-mult-in-reclamele-de-paste.
http://www.treehugger.com/culture/is-pandora-possible-james-camerons-home-tree-initiative.html.
http://www.ziare.com/magazin/nasa/nasa-construieste-naveta-spatiala-demna-de-star-trek-ar-putea-depasi-viteza-luminii-1304476.
http://www.ziare.com/social/romani/romanii-prefera-vrajitoarele-si-vracii-in-locul-psihologilor-1249378.
Julliard, André, „Urgia sorților. Vrăjitoria zilelor noastre în Franța", în Robert Muchembled, *Magia şi vrăjitoria în Europa din Evul Mediu până astăzi*, Editura Humanitas, București, 1997.
Lardellier, Pascal, *Teoria legăturii ritualice. Antropologie și comunicare*, traducere de Valentina Pricopie, Editura Tritonic, București, 2003.
Lazăr, Marius, „Valori, toleranță, religie și spiritualitate la tinerii români", în *Revista Română de Sociologie*, anul XXIII, nr. 5-6, Bucureşti, 2012.
Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia și problemele lumii moderne*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iași, 2011.
Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, Editura Fundației Regale, Bucureşti, 1941.
Maffesoli, Michel, *Revrăjirea lumii. O etică pentru timpurile noastre*, traducere de Elena Gabriela Stoian, Editura Institutul European, Iaşi, 2008.
Magyari-Vincze, Eniko, *Antropologia politicii identitare naționaliste*, Editura EFES, Cluj-Napoca, 1997.
Malinowski, Bronislaw, *Magie, știință și religie*, traducere de Nora Vasilescu, Editura Moldova, Iași, 1993.
Marian, Simion Florea, *Sărbătorile la români*, vol. I., Editura Saeculum I. O., București, 2011.
Martin, Walter, *Împărăția Cultelor eretice*, traducere de Elena Jorj, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2001.
Mauss, Marcel, Hubert, Henri, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca și Silviu Lupescu, Editura Polirom, Iași, 1996.
Mendlesohn, Farah, „Crowning the King, Harry Potter and the Construction of Authority" în Lana A. Whited, *The Ivory Tower and Harry Potter*, University of Missouri Press, Columbia, 2002.

Muchembled, Robert, „Magia şi vrăjitoria din vechime şi până astăzi", în Robert Muchenbled, *Magia şi vrăjitoria în Europa, din Evul Mediu până astăzi*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

Neamţu, Carmen, *Stilul publicistic*, Editura Mirador, Arad, 2004.

Nicoară, Toader, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală şi mentalităţi colective*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997.

Olteanu, Antoaneta, *Şcoala de solomonie. Divinaţie şi vrăjitorie în context comparat*, Editura Paideea, Bucureşti, 1999.

Panea, Nicolae, „Antropop", revista *Ramuri*, nr. 5 / 2016, Craiova, 2016.

Panea, Nicolae, *Oraşul subtil*, cap. „Receptarea senzorială şi proiectele antropologiei urbanului", Editura Etnologică, Bucureşti, 2013.

Patapievici, H.-R., „Biserica Ortodoxă Română şi modernitatea", în *Dilema Veche*, 13 ianuarie 2010, http://stud-theol.blogspot.ro/2010/01/hr-patapievici- bor-si- modernitatea.html.

Patapievici, H.-R, *Omul recent. O critică a modernităţii din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câştigă"*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

Pavelescu, Gheorghe, *Magia la români*, Editura Minerva, Bucureşti, 1998.

Pop, Miruna Luana (coord.), *Dicţionar de politici sociale*, Editura Expert, Bucureşti, 2002.

Pop-Curşeu, Ioan, *Magie şi vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalităţi*, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

Pop-Curşeu, Ioan, „Avatar – o maşină de fantasme şi reverii", în *Apostrof*, nr. 4 (239) / 2010.

Preda, Radu, *Vrăji, vrăjitoare, vrăjeli*, http://www.crestinortodox.ro/colaboratori/radu-preda/articole/pagina-7/

Rachieru, Adrian Dinu, *Globalizare şi cultură media*, Editura Institutul European, Iaşi, 2003.

Radosav, Doru, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.

Răutu, Radu, Mihăilescu, Vintilă, Nicolau, Viorica, Gheorghiu, Mircea, Toma, Valentin, „L'Expériance du sacré dans la société roumaine actuelle", în *Annuaire Roumain d'Anthropologie*, tome 39 / 2002, Bucureşti, 2002.

Remond, Rene, *Religie şi societate în Europa*, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

Repciuc, Ioana, „Avataruri contemporane ale magiei actuale", în *Philologia Yassiensia*, Iaşi, 2008, p. 630, http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/623-631%20REPCIUC%20Ioana.pdf.

Repciuc, Ioana, „Avataruri contemporane ale magiei populare", în *Philologica Jassyensia*, Iaşi, 2008, p. 631, http://www.philippide.ro/distorsionari_2008/623-631%20REPCIUC%20Ioana. pdf

Ritzer, George, *Macdonaldizarea societăţii*, traducere de Victoria Vuşcan şi Dan Flonta, Editura Comunicare. ro, Bucureşti, 2003.

Riviere, Claude, *Socio-antropologia religiilor*, traducere de Mihaela Zoicaş, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

Rose, Serafim, *Ortodoxia şi religia viitorului*, Editura Cartea Moldovei, Chişinău, 1995.

Rughiniş, Cosmina, „Religiozitate şi scepticism religios", în *Viaţa socială în România urbană*, Dumitru Sandu (coord.), Editura Polirom, Iaşi, 2006.

Sandu, Dan, *Magia și vrăjitoria, forme suspecte de religiozitate*, http://www.dansandu.ro/pdf/carti/vrajitoria-si-practicile-magice.pdf.

Săplăcan, Călin, „Secularizare și religie", în *Journal for the Study of Religion and Ideologies*, nr. 5 / 2003, București, 2003.

Segalen, Martine, *Sociologia familiei*, Editura Polirom, Iași, 2011.

Stan, Dumitru, *Sociologia ruralului tradițional românesc*, vol. I., Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2001.

Taloș, Ion, *Gândirea magico-religioasă la români*, Editura Enciclopedică, București, 2001.

Toșa, Ioan, Munteanu, Simona, *Calendarul țăranului român de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Editura Mediamira, Cluj-Napoca, 2003.

Tonoiu, Vasile, *„Dezvrăjirea lumii" în dezbatere*, postfață la Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*, Editura Științifică, București, 1995.

Troc, Gabriel, „Exorcism și vindecare în Biserica Ortodoxă", în *Caietele tranziției*, nr. 2-3 / 1998-1999, Cluj-Napoca, 1999.

Văduva, Ofelia, *Pași spre sacru. Din etnologia alimentației românești*, Editura Enciclopedică, București, 1996.

Voicu, Bogdan, *Penuria pseudomodernă a postcomunismului românesc*, vol. II, Editura Expert Projects, Iași, 2005.

Voicu, Mălina, „Valori și comportamente religioase în spațiul urban românesc: o abordare longitudinală", în *Viața socială în România urbană*, Dumitru Sandu (coord.), Editura Polirom, 2006; http://www.cotidianul.ro/tarile-cu-cei-mai-multi-credinciosi-unde-se-afla-romania-259889.

Voicu, Mălina, *România religioasă. Pe val sau în urma lui?*, Editura Institutul European, Iași, 2007.

Vulcănescu, Mircea, *Bunul Dumnezeu cotidian. Studii despre religie*, Editura Humanitas, București, 2004.

Vulcănescu, Mircea, *De la Nae Ionescu la „Criterion"*, Editura Humanitas, București, 2003.

Wilson, Bryan, *Religia din perspectivă sociologică*, traducere de Dana Maria Străinu, Editura Trei, București, 2000.

Wurtz, Bruno, *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, Editura de Vest, Timișoara, 1992.

Zamfir, Cătălin, Vlăsceanu, Lazăr (coord.), *Dicționarul de sociologie*, Editura Babel, București, 1993.

Zell-Ravenheart, Oberon, *Manual de inițiere în vrăjitorie*, traducere de Mihaela Vânătoru și Lucia Dos, Editura Polirom, Iași, 2007.

Cartea ucenicului vrăjitor, traducere de Iris Manuela Gîtlan Anghel, Editura Polirom, Iași, 2011.

Abstract

FROM WITCHCRAFT TO CHARADE

An anthropology of the contemporary supernatural

Anthropologists observed that a mutation has taken place in the relationship between individual and supernatural, through a significant decrease in God's punishing side (who has become more „relaxed" and less feared for his final judgement and the likely throwing of the sinner into hell) but also in that of the Devil under its multiple faces (who has been slowly replaced by an evil with a „human face" as the envious neighbor, rival woman, or impossible boss); on the other hand, a good part of this magical religious ritual has moved into the dimension of culture/arts and has been filtered and taken in in the shape of recurrent topics and themes in cultural composite formulae, which denote maximal creativity.

Also, the remarkable diversity under which contemporary magic is displayed are not just a delightful topic to Romanian and European studies but it also offers a starting point for political or advertising speeches or cinematography, or literature especially now that magic has changed from a supernatural relationship by default into one that is far more humanized; we see – while somewhat exaggerating to enhance persuasion – a kind of „devaluation of magic" generated by its dissolution into most unexpected formulae: there is a culinary magic, a political magic, an advertising magic, a cinematography magic, but also an „outbidding" as it basically occupies every sector of day to day life; in fact the cause-effect relation is no longer established between the human and supernatural planes but between people, and magic has become an excellent manipulation and influencing technique on a psycho-rhetorical level.

Despite the extreme and excessive rationalization of the modern and postmodern urban society and secularization of the church system and that of the major religions (nowadays far too oriented towards everyday life and less interested into transcendent), „the des-enchantment of the world" (Marcel Gauchet) is followed by its „re-enchantment" (Michael Maffesoli), thus answering to a certain organic need of the individual to „disorder", imaginary, fantastic – to connect to the archetypal structures of magic.

Such a climate stimulates search (for happiness, soulmate, youth, job, comfort, proper medicine or... lucky Pokémon) and capitalizes on the luck – bad luck couple.

The appetite for a special new type of magic is detectable also in the extreme diversity of magic services performed by as many „professional categories", covering an impressive nomenclature: soothsayer, fortune teller, exorcist priest, mentalist, parapsychologist, witch (in the ads).

The succinct inventory of the magical actors old or new determine us to observe a high degree of conservation of the principles that organize professsional magic / witchcraft / divination and of the class of professionals, half-professionals, and charlatans of the field but with a certain modernity and mental slippage but without essential mutations in the logic of man's relationship with illicit sacredness, emphasized by the will to manipulate destiny and to hijack it for the benefit of the client or in the mechanisms to manage magical power by specialized actors.

Commerce with fortune telling / divination / good luck charms / magical religious recipes proves that one masters certain management skills of an activity that is more or less legal but also an aggressive kind of marketing while manifesting the ability of developing certain future scenarios based upon which the client could alter / shape their actions – that is to control one's odds.

Eventually, after centuries of magic, the belief in the success of magic obviously lies in the faith put into the actor's witchcraft; the two entities condition each other: witchcraft exists because we believe in it and we believe in it because we believe in the witch's strength, gift and qualities that configure his power and all these systems of belief in witchcraft and witches, in magic and magicians, in fortune telling and fortune tellers known to modern man – while explaining the ontological pillars of magic / witchcraft with all its elements.

The framework of the magical or a witch's act and the offer for services from the suppliers has become updated to modern times: written ads or video commercials "sell" stories about unhappiness and failure, about dangers and lack of success which, after the intervention of the specialist in witchcraft are changed into stories of success with happy endings, used – by broadcasting – to extend the network clients and to increase the income of the performer; only this explains why the hatred of divorce can turn into the happiness of marriage, bankruptcy is rejected and turned into prosperity, the unmarried maid finds her soulmate (be it on online dating), the drunken husband becomes a loving man and the envious enemy becomes the most trustworthy friend; "the guaranteed result", like the ads say.

We have tried, in this volume, to elaborate on the idea that recrudescence of the magical phenomena and the general resurrection of the formulae of maximal openness towards supernatural generates complex phenomena, lately often "placed under the magnifying glass" by cultural anthropology.

On the long road from witchcraft to charade, one finds many pit stops: fortune tellers, soothsayers, witches with an impressive "pedigree" but also

pilgrimages (religious fervor, commerce with sacred remedies), the successful use of magic techniques in political manipulation and even street protests being something ordinary for the modern world which is now more vocal, more rational, more cybernetic but also closer to supernatural than ever.

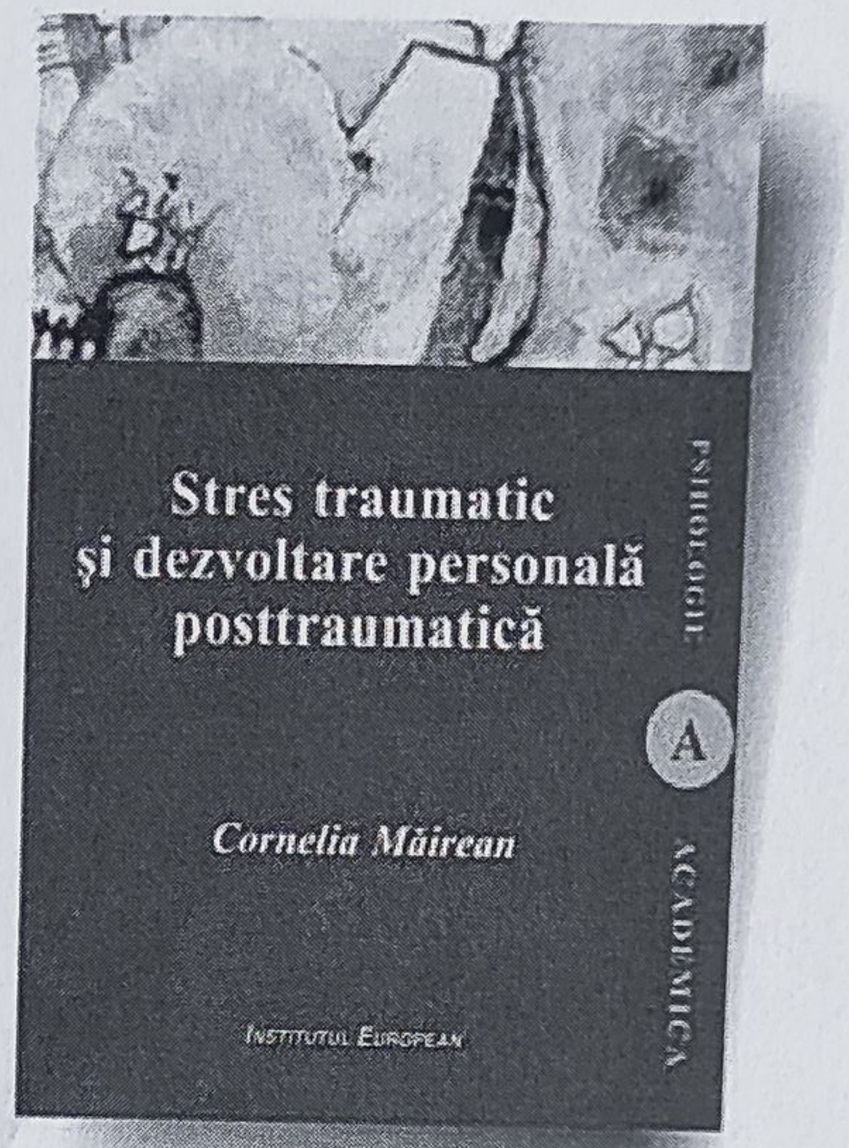
Keywords:: magic, supernatural, ritual, witchcraft, mentality, religion, modernism, cultural anthropology

În aceeaşi serie au mai apărut:

Ideologia umanitară, Bernard Hours
Maternitatea în spațiul românesc. Mecanisme şi reprezentări socio-culturale, Adriana Teodorescu
Mit şi bandă desenată, Gelu Teampău
Morfologia imaginii, Corina Daba-Buzoianu
Motive economice în antropologie, Monique Selim, Laurent Bazin
Se montrer « maramureşean(că) ». Les mises en scène de l'identité paysanne, Sonia Catrina
Socioantropologia fenomenelor divinatorii, Cristina Gavriluță
Viața sexuală şi familia în mediul urban românesc, Cornelia Rada, Monica Tarcea

INSTITUTUL EUROPEAN

Trauma reprezintă un eveniment de viaţă care implică moartea, ameninţarea cu moartea şi/sau injurii serioase la adresa integrităţii fizice sau psihice. Atunci când o persoană trăieşte un eveniment traumatic, ea se confruntă cu o realitate care contrazice perspectiva prin care lumea este privită ca un loc sigur. Trauma produce schimbări ale identităţii de sine, ale spiritualităţii, ale perspectivei asupra lumii, ca rezultat al modificărilor schemelor cognitive asociate cu încrederea, intimitatea, siguranţa, puterea şi controlul. Consecinţa cea mai severă, din punct de vedere psihologic, a expunerii la traume constă în apariţia tulburării de stres posttraumatic, caracterizată prin manifestări intruzive, simptome de evitare, hiperactivism, perturbări ale schemelor cognitive şi ale dispoziţiei. Lucrarea prezentă îşi propune să prezinte implicaţiile traumelor, atât cele nefaste (stresul posttraumatic), cât şi cele de natură pozitivă (dezvoltare personală posttraumatică), rezumând date teoretice şi empirice recente şi relevante pentru domeniul traumatologiei.



STRESUL TRAUMATIC ŞI DEZVOLTARE PERSONALĂ POSTTRAUMATICĂ

Cornelia Măirean

Strada Grigore Ghica Vodă nr 13 • Cod 700469 • CP 161, OP 1 • Iaşi • România • Tel. 40.0232.233800; 40.0788.319462 • Fax 40.0232.230197
email: euroedit@hotmail.com, editura_je@yahoo.com • www.euroinst.ro • www.cartedesucces.ro

ACADEMICA

Camelia Burghele este o personalitate recunoscută a generației sale, deja consacrată (printre altele prin monumentala serie *Satele sălăjene și poveștile lor*, numărând deja zece volume). E o „pasăre rară" care merită răsplata recunoașterii pentru o muncă asiduă depusă cu dăruire, înțelepciune și... știință. Studiile sale etnologice de magie terapeutică și comportament cultural în satul tradițional i-au deschis orizonturile spre antropologia culturală, unde, iată, pune sub lupă structuri magice contemporane cu întregul lor context actual.

Volumul *De la vrajă la vrăjeală* marchează trecerea etnologului Camelia Burghele la studiile de antropologie urbană, pentru care percepția supranaturalului are o structură aparte, surprinsă de autoare cu acuratețea unui „senior" în ale analizei diacronice, confirmând, încă o dată, valoarea unui cercetător de excepție.

Un volum unic în felul său, de pionierat și, mai ales, de maximă actualitate, tentant pentru lectură.

Acad. Sabina Ispas

DIN CUPRINS:

• *Trei pledoarii pentru o „dezvrăjire conjuncturală" și o „secularizare amiabilă". Ieșirea din Biserică... în curtea ei* • Homo magicus, *cel dintotdeauna. Dezvrăjirea lumii și revrăjirea ei, între licit și ilicit* • *Un plagiat magico-religios de succes: clișee rituale tradiționale traduse în grilă modernă* • *Experimente de marketing cultural: vrăjitoria și magiile contemporane – maxima manipulare*

ISBN 978-606-24-0203-7
www.euroinst.ro

INSTITUTUL EUROPEAN